МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

Дагестанский государственный педагогический университет

На правах рукописи

АБДУЛЛАЕВА Эльмира Азизовна

ТРАДИЦИОННАЯ АГУЛЬСКАЯ НАРОДНАЯ ПОЭЗИЯ

СПЕЦИФИКА, ТИПОЛОГИЯ, ПОЭТИКА

Специальность 10.01.09 – фольклористика

Диссертация на соискание ученой степени
кандидата филологических наук

Научный руководитель –
доктор филологических наук,
профессор М.М.Курбанов

Махачкала – 2005

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ 4

Глава 1. ОБРЯДОВАЯ ПОЭЗИЯ...14

1.1. Календарно-обрядовая поэзия...... 14

1.2. Свадебная обрядовая поэзия 43

1.3. Похоронные причитания 65

Глава 2. НЕОБРЯДОВАЯ ПОЭЗИЯ 77

2.1. Песни о социально-бытовой жизни народа............82

2.2. Любовная лирика 93

2.3. Песни об отходничестве......................................109

Глава 3. ПОЭТИКА АГУЛЬСКОЙ НАРОДНОЙ лирики....117

ЗАКЛЮЧЕНИЕ...142

БИБЛИОГРАФИЯ...148.

ВВЕДЕНИЕ

Многонациональная культура народов России вбирает в себя не только достояние искусства крупных наций, но и сокровища всех малочисленных этносов страны. Народы Дагестана, пройдя столетия нелегкой и тревожной истории, сохранили до наших дней яркие образцы фольклора. Произведения устного творчества пользовались огромной популярностью у широких масс и являлись одним из действенных средств нравственного и эстетического воспитания человека.

Агулы – один из древнейших народов Южного Дагестана, имеющий многожанровое устное поэтическое творчество и богатые творческие традиции. Традиционно агулы жили компактно в долинах рек Чираг-чай, Курах-чай и их притоков, занимая горы и ущелья Агул-дере, Кушан-дере, Курах-дере и Хпюг-дере. Их численность по переписи 2002 года составляет более 25 тысяч человек.

Происхождение агульского народа из-за отсутствия исторических сведений невозможно установить, но на основании их материальной и духовной культуры можно предположить, что они принадлежат к коренным народам Южного Дагестана, входивших до У века в Кавказскую Албанию. По языку, образу жизни и культуре они близки к лезгинам, табасаранцам, рутулам и цахурам.

Первое упоминание об агулах как о племени «агутакани» встречается в Армянской географии УП века. В историческом памятнике говорится и о леках в числе 26 народов Кавказской Албании. О них мы находим сведения и в «Истории Армении»[1]. Вслед за древними географами более подробные сообщения о племенах Кавказской Албании встречаются в труде Егише Вардапета «История Егише», где говорится, что «армянский военачальник Васак Сюни, перешедший на сторону сасанидов, в борьбе против Хазарского

[1] Хоренский М. История Армении. СПб, 1851.

каганата щедрыми дарами и угрозами привлек на свою сторону иберов, липнов, чилбов, ват, гав, гнивар и хырсан, и хечматок, и пасюн, и пюкован....и всю неприступную страну гор»[2]. Возможно, одно из 26 племен Кавказской Албании имеет прямое отношение к агулам.

Из исторических источников видно, что когда персы в У веке захватили Чор (Дербент), им стало известно, что существует и обходная дорога, по которой, минуя Дербентский проход, шли прикаспийские кочевники в Персию. Видимо, кочевники, а впоследствии и хазары, знали о существовании перевала через Кокмадаг в зоне обитания горного племени под названием «агутакани» или «агъулар» (жители Агула) и дорогу Кумух – Чираг – Рича – Тпиг. По этой горной дороге через кавказские перевалы иноземцы неоднократно проникали в страны Закавказья и грабили население. В связи с этим, как отмечают грузинские источники, «хазары пришли и расселились в расщелинах гор, и такое состояние продолжалось много времени, и все эти племена платили дань хазарам»[3]. Поэтому в целях укрепления северных границ Сасанидской империи персы начали уделять серьезное внимание горной дороге, соединяющей центральную и южную части Дагестана, особенно зоне проживания агулов.

Покорение агулов арабами, как и других племен Южного Дагестана, началось с УШ века. Как известно из сохранившихся арабских куфических надписей, сделанных на минаретах, каменных плитах в мечетях и кладбищах Тпига, Буркихана, Рича, Буршага, Курага и других населенных пунктов Агула, население горного края подверглось по этой же горной дороге опустошительному нашествию монголов в середине XШ века,

---

[2] Артамонов М.И. История хазар. Л.: Наука, 1967. С. 58.

[3] Ахмедов Ш.М., Булатова А.Г. и Исламмагомедов А.И. Краткий очерк истории и социальных отношений агулов в Х1Х – начале XX веков. // Агулы (Сб. статей по истории, хозяйству и материальной культуре). Махачкала, 1975. С.9.

разрушая дома и мечети[4]. После ухода монголов агулы оказались под двойным гнетом ставленников ширванских и казикумухских правителей, претендовавших на плодородные земли и сенокосные летние пастбища местных общин. В ХУ1 –ХУП вв. большая часть территории Агула была полностью захвачена казикумухскими ханами.

На протяжении многих столетий агулы, как и другие народы Дагестана, подвергались бесконечным нашествиям персов и турок, от которых в долинах Агул-дере и Кушан-дере остались развалины аулов и заросшие кладбища. Особенно кровопролитными были походы под руководством Надир-шаха в 1739 - 1741 гг., когда персидский правитель захватил и разорил Тпиг, Рича, Хутхул, Хоредж, Фите, Дулдуг, Хосрех, Кули, Кумух и другие агульские и лакские селения.

В конце ХУШ века некоторые агульские села входили в состав Казикумухского ханства, и правитель Сурхай-хан проводил антирусскую политику, периодически нападая на царские гарнизоны в Южном Дагестане. Царское командование организовало ряд успешных походов во владения Сурхай-хана, в результате которых были захвачены все лезгинские земли, принадлежащие до этого лакскому правителю, и образовано Кюринское ханство, куда вошли как лезгинские, так и некоторые агульские и табасаранские селения.[5] Об этих трагических периодах истории народа в фольклоре до сих пор сохранились предания и легенды. Как видно, история древних агулов была полна трагическими событиями.

Этническая история и культура агулов до присоединения Дагестана к России не были объектами специальных научных исследований. Интересные сведения и материалы об истории, культуре и языке народов Южного Дагестана появились в периодических изданиях царской России: «Кавказских

[4]Шихсаидов А.Р. Эпиграфические памятники Дагестана X–ХУП вв. как исторический источник. М.: Наука, 1984. С.42-47.
[5]Симонович Ф.Ф. Описание Южного Дагестана.// История, география и этнография Дагестана XVIII-XIX вв. М., 1958. С.151.

сборниках», «Сборниках материалов для описания местностей и племен Кавказа» (СМОМПК) и «Сборниках сведений о кавказских горцах» (ССКГ) и других журналах, где печатались работы русских путешественников, военных чиновников, историков, этнографов, членов русского географического общества и т.д.

Только в пятидесятых годах XX века известный этнограф Б.А. Калоев провел первое подробное этнографическое описание агулов, где он отметил: «Как показывают памятники материальной культуры, в частности куфические надписи, агульские села появились еще задолго до завоевания Дагестана арабами »[6].

Письменных источников о существовании у агулов письменности до сих пор не выявлено, однако, учитывая то, что агулы как один из народов лезгинской группы входили в состав Кавказской Албании, можно предположить, что албанская письменность была известна и этому племени. С насаждением арабами ислама в УШ – Х веках в некоторых селах построили мечети, где начали обучать чтению Корана и письму. Однако писать и читать умели лишь служители культа. А основная масса агульского населения до Октябрьской революции была неграмотной. Видимо, поэтому до последних лет у агулов не было литературы, хотя в народе были талантливые ашуги и народные певцы. Современная письменность на базе кириллицы была создана лишь в 1991-1992 годах XX столетия, и в последнее время появились первые поэты, пишущие на родном и русском языках.

Основным занятием агулов в прошлом было скотоводство и земледелие. Кроме того, из-за ограниченности посевных и сенокосных площадей и отсутствия постоянной работы в горах, большая часть мужчин отправлялась на сезонные работы в приморские села, города Дагестана и

---

[6] Калоев Б.А. Агулы. (Историко-этнографический очерк)//Кавказский этнографический сборник. Вып.3. М.-Л., 1962. С. 73.

Азербайджана, а женщины занимались ковроткачеством и ведением домашнего хозяйства.

Актуальность исследования. Исследование национальной специфики, идейно-тематических особенностей, типологии и поэтики традиционной агульской народной поэзии имеет большое значение для осмысления фольклора народа, имеющего древнюю и богатую духовную культуру. Актуальность работы обусловлена отсутствием до настоящего времени каких-либо специальных работ, изучавших фольклорное наследие этноса. Между тем, в агульской поэзии отображаются многовековая жизнь, трагическая история, культура и богатство художественных традиций народа, запечатлевших в фольклоре различные этапы своего исторического развития.

Устно-поэтическое творчество агулов начало формироваться в глубокой древности. Оно включает в себя обрядовые и необрядовые песни, сказки, предания, легенды, притчи, пословицы, поговорки, загадки и другие жанры. Хотя населенная агулами территория длительное время подвергалась нашествиям иноземных захватчиков, исторические и героические песни у народа, как у некоторых горцев Южного Дагестана, не сложились.

Представляет немалый научный интерес процесс становления и исторического развития поэтических традиций агульской поэзии как творчества самобытного, но развивавшегося в контактах с культурой соседних лезгин, табасаранцев и азербайджанцев, а также этапов эволюции эстетического мышления народных певцов.

Объектом исследования является устное народное творчество агулов – одного из древнейших народов Дагестана. К анализу привлечено более пятисот текстов обрядовых и необрядовых песен агулов, записанных нами в 2002–2005 годы в селах Агульского, Курахского, Дербентского районов Дагестана и в городах: Дербент, Дагестанские Огни, Махачкала, Кизляр. Немалое количество текстов, записанных лингвистами, этнографами

и студентами, хранится в рукописных фондах ИЯЛИ ДНЦ РАН, Студенческой фольклорной лаборатории Даггоспедуниверситета (СФЛ ДГПУ), НИИФЛИ Дагестанского госуниверситета им. А. Назаревича.

Предмет исследования – традиционные агульские народные песни («мегIни, мегIнивур»).

Степень изученности темы. Исследование культурного наследия агулов находится на начальном этапе. Впервые к изучению агульского языка в 1907 году обратился немецкий лингвист А.М. Дирр[7], который в общих чертах описал агульский язык на основе буркиханского диалекта. В 1941 году исследователь Р. Шаумян провел большую работу и опубликовал свой «Грамматический очерк агульского языка»[8], где автор оперировал кошанским диалектом агульского языка, используя для лингвистического анализа и некоторые тексты народных песен агулов. Интересное и ценное исследование написано профессором А.А. Магометовым «Агульский язык»[9], в котором изучаются все четыре диалекта агульского языка.

Богатые и разнообразные сведения о культуре, истории, быте и нравах агулов содержатся в известных трудах этнографа Б.А. Калоева «Агулы»[10] и исследователей Ш.М. Ахмедова , А.Г. Булатовой и А.И. Исламмагомедова «Краткий очерк истории и социальных отношений агулов в XIX – начале XX веков»[11].

Наиболее емкими трудами в освещении культурного и исторического наследия агулов являются монографии этнического агула, профессора Петрозаводского госуниверситета З.К.Тарланова «Язык и культура»[12] и

---

[7] Дирр А.М. Агульский язык. Грамматический очерк, тексты, сборник агульских слов с русским к нему указателем. Тифлис, 1907.
[8] Шаумян Р. Грамматический очерк агульского языка (с текстами и словарем) . М.-Л., 1941.
[9] Магометов А.А. Агульский язык (Исследование и тексты). Тбилиси, 1970.
[10] Калоев Б.А. .Указ. соч. С. 69 – 109.
[11] Ахмедов Ш.М., А.Г. Булатова и А.И. Исламмагомедов. Указ. соч. С.3 - 43.

[12] Тарланов З.К. Язык и культура. Петрозаводск: Изд-во ПГУ, 1984.

«Агулы: их язык и история»[13]. В первой работе ученому удалось достаточно объективно воссоздать историю агулов на материале языковых данных в системе языков лезгинской подгруппы.

А во втором труде помимо изучения структуры языка на всех уровнях, приводятся интересные сведения о древней истории, этнографии, хозяйственной жизни, этногенезе, реликтовых традициях, суевериях и формах магии народа. На основе данных языка автором излагаются некоторые соображения относительно происхождения агулов, их первоначального расселения, историко-культурных связей с другими народами, форм хозяйственно-бытовой деятельности. Примечательно, что автор описал и комментировал некоторые традиционные календарные и семейно-бытовые обряды народа с иллюстрацией фольклорного материала, а также дать оценку обрядовым суевериям, связанным с земледелием и скотоводством. Этот труд до сих пор, пожалуй, является наиболее полным в освещении культурно-исторического прошлого древнего народа. Интересные сведения о жизни и художественном мышлении агулов содержатся в многоплановом труде З.К. Тарланова « 100 агульских пословиц с переводами на русский язык и толкованиями ».[14]

До XX века произведения агульского фольклора специально не собирались и не изучались. Первые записи агульских сказок (о животных, бытовых и волшебных) и семи песен-четверостиший были сделаны в 1907 году немецким языковедом и этнографом А.М. Дирром в упомянутой работе «Агульский язык» для лингвистической оценки языка аборигенов края. Учитывая структуру использованных ученым поэтических текстов (четырнадцатисложный силлабический размер песен) и особенности их

[13] Тарланов З.К. Агулы: их язык и история. Петрозаводск: Изд-во ПГУ, 1994.

[14] Тарланов З.К « 100 агульских пословиц с переводами на русский язык и толкованиями ». Петразаводск, 2000.

поэтики, заметим, что они не являются народными, а представляют собой сочинения известного певца Агула Ашуга Раджаба.

В 1941 году лингвист Р. Шаумян опубликовал свой «Грамматический очерк агульского языка (с текстами и словарем)»[15], где автор поместил примеры пословиц, поговорок, загадок, сказок и десять обрядовых и необрядовых песен с переводами и небольшими комментариями.

В монографии З.К.Тарланова «Агулы: их язык и история» бегло описаны календарно-аграрные обряды вызова дождя «Бешепей», «Купание пастуха в реке», заклинания солнца «Белкунцай», и к последнему магическому ритуалу приводится единственный фольклорный текст для иллюстрации традиции исполнения песни. Помещенная в работе характеристика обрядов и словесно-магических формул, сопровождавших ритуалы, использована автором в целях лингвистического анализа средств агульского языка.

Серьезная работа по сбору и систематизации агульского фольклора проведена студентами Дагестанского госпедуниверситета во время студенческих фольклорных экспедиций[16]. За 1989 – 1996 гг. записан большой материал агульского фольклора, куда вошли обрядовые и лирические песни (более ста текстов), сказки, предания, легенды, афористические и другие жанры. Наибольшее количество песенного материала (420 текстов) удалось записать нам во время экспедиций в 2002–2005 гг. в селах Агульского, Курахского и Дербентского районов и городах Дагестана.

Цели и задачи исследования. Цель работы – изучение традиционной поэзии агулов, ее жанровой специфики, идейно-тематического многообразия, типологии и поэтики. Многоаспектность проблематики народной поэзии обусловливает решение следующих задач:

---

[15] Шаумян Р. Указ. соч. С.110 – 129.
[16] Рукописный фонд СФЛ ДГПУ. ДД № АГ- 900 – АГ-924.

- изучить проблематику, жанровую и идейно-тематическую специфику обрядовой и необрядовой поэзии агулов;
- выявить генетические корни и этапы исторического развития календарно-аграрных, семейно-бытовых и необрядовых песен;
- определить особенности зарождения и развития художественных традиций в агульской поэзии;
- раскрыть некоторые закономерности эволюции поэтики песен агулов;
- исследовать историко-типологическую общность поэзии агулов и песенного творчества других народов Дагестана и Азербайджана.

Научная новизна состоит в выборе актуальной темы и в том, что диссертация представляет собою первое в дагестанской фольклористике монографическое исследование традиционной агульской народной поэзии. Работа построена на научном анализе фактического материала, представляющего большей частью (80 %) полевые записи соискателя и вводимые в научный оборот впервые. Исследование позволяет отметить, что агульская народная поэзия – это возникшее и исторически развивавшееся в местных условиях самобытное творчество народа, имеющее богатые и древние художественные традиции.

Методологической и теоретической основой диссертации явились фундаментальные труды российских и зарубежных фольклористов и литературоведов. Изучение традиционной агульской народной поэзии велось в рамках **сравнительно-исторического и сравнительно-типологического методов** исследования текстов фольклора на базе работ А.Н. Веселовского, В.Я. Проппа, В.М. Жирмунского, Д.С. Лихачева, В.К. Соколовой, Б.Н. Путилова, Э. Тейлора, В.Е.Гусева, В.И.Чичерова, В.П.Аникина, С.Г.Лазутина, Н.И. Кравцова, Н.П.Колпаковой, Ю.Г.Круглова, В.М.Гацака и других.

В работе использованы труды и дагестанских исследователей: Г.Г. Гамзатова, А.А. Ахлакова, Х.М. Халилова, А.М. Аджиева, М. Р. Халидовой,

С.М. Хайбуллаева, М.М. Курбанова, Ф.О. Абакаровой, Ф.З.Абакаровой, А.М. Ганиевой, З.А. Магомедова, З.К. Тарланова, Ф.М. Ибрагимовой и др. В труде предпринята попытка сравнительно-историческим методом определить художественную природу народной поэзии, а также обозначить законы преемственности и типологии в эволюционном развитии лирических традиций агульской поэзии.

Теоретическая и практическая значимость работы. Выводы диссертации имеют определенное теоретическое и практическое значение в осмыслении и освещении духовного наследия одного из народов Дагестана. Материалы и основные положения работы могут быть использованы при разработке учебников и пособий по фольклору и литературам народов Дагестана для вузов, училищ и общеобразовательных школ, обобщающих трудов по фольклористике. Работа может оказать помощь при составлении спецкурсов и спецсеминаров для студентов гуманитарных факультетов Даггосуниверситета и Даггоспедуниверситета по филологии и культурологии.

Апробация результатов исследования. Основные положения диссертации изложены в пяти статьях, опубликованных в научных изданиях ДНЦ РАН, ДГПУ, ДГУ, на межвузовской конференции преподавателей Дербентского филиала ДГПУ. Вся работа обсуждалась на заседании кафедры литературы ДГПУ.

Структура диссертации. Работа состоит из введения, трех глав, заключения и библиографии, насчитывающей 139 названий. Объем работы 159 страниц.

Глава 1. ОБРЯДОВАЯ ПОЭЗИЯ

1.1. Календарно-обрядовая поэзия

Календарно-аграрные обряды и ритуально-магическая поэзия агулов, связанные с земледелием и скотоводством, имеют глубокие генетические корни, уходящие к временам становления первобытного синкретического искусства. Об этом говорят сохранившиеся до сих пор в народной традиции языческие обряды и фрагменты некогда бытовавших ритуалов, сопровождавшие нелегкий хозяйственный год дагестанского этноса.

Жизнь древних агульских скотоводов и земледельцев была нелегкой в силу того, что природно-климатические условия горного края не всегда способствовали выращиванию обильного урожая и домашнего скота. Земледелием и скотоводством занимались почти во всех долинах притоков Чираг-чая и Курах-чая: Агул-дере, Кушан-дере, Курах-дере, Хпюк-дере. Однако примитивные орудия аграрного труда (соха и мотыга), неполивное земледелие, ограниченность плодородных не каменистых земель и суровые горные климатические условия вынуждали земледельцев прилагать большие усилия для выращивания зерновых на склонах гор и долин (ржи, ячменя, гороха и др.). В то же время временами посевы подвергались засухе, градобитию и выпадению в середине лета снега, что приводило к частичному или полному уничтожению выращенного урожая. Поэтому в осенне-зимний период большая часть мужского населения агулов отправлялась на заработки в приморские районы Дагестана и Азербайджана.

В средневековье агулы жили «вольными обществами». Все дела бытового характера решались на сельских сходах, где главенствующее положение занимали старейшины сел. Как отмечает этнограф Б.А. Калоев, « еще во второй половине ХУШ века селения Рича и Бердюг составляли отдельные «вольные общества», не подчинявшиеся до присоединения к России никому из соседних феодалов и управляющиеся ричинскими

старшинами. Есть основание полагать, что «вольные общества» существовали и в других агульских ущельях, в частности, Агул-дере и Кушан-дере. Здесь исчезновение «вольных обществ» произошло, вероятно, значительно раньше, примерно на рубеже ХУ1 – ХУП вв. Причиной этого явились захватнические войны соседних феодалов и иноземных агрессоров, в частности, турецких и иранских. «Вольные общества» агулов представляли собою военный союз сельских общин. Внутри этих обществ не существовало социального неравенства, однако господствующее положение в обществах занимали более крупные селения, старшины которых часто управляли и всем обществом»[17].

В исторической науке долгое время господствовало суждение, что основным занятием древних агулов в силу географического расселения народа было скотоводство. Однако последние археологические раскопки возле селений Тпиг, Рича и других говорят о том, что в средние века агулы занимались и трехпольным земледелием: осеннее поле для озимых культур, весеннее – для яровых и зябь. Широкому ведению земледелия способствовали природные условия в большинстве аулов. Более половины населенных пунктов расположены в широкой долине Чираг-чая, по берегам которой раскинулись пахотные и сенокосные земли. Однако селения кушандеринской зоны занимали менее удобные для земледелия территории. Но жители сел использовали горные склоны в ущелье с помощью возведения террас, где выращивали зерновые, картофель и другие культуры.

Аграрные работы древних агулов, как и у других народов Дагестана, были основаны на этническом земледельческом календаре, связанном с солнцем и луной. Этот календарь строго регламентировал хозяйственную жизнь в каждом селе: сроки проведения различных видов аграрных и скотоводческих работ, проведение древних магических земледельческих

---

[17] Калоев Б.А. Указ. соч. С. 101.

обрядов и традиционных народных праздников, известных с языческих времен. Но с принятием агулами мусульманства в УШ – 1Х века они начали подвергаться влиянию ислама.

Хозяйственный год у древних агулов делился на четыре части: «кьорд», «кьярд» («зима»), «ширквар», «хьид» («весна »), начиная со дня весеннего равноденствия (22 марта), «гъюл» «хьал» («лето»), «цул» «чвул» («осень»). Трудно согласиться с этнографами Ш.М. Ахмедовым, А.Г.Булатовой и А.И. Исламмагомедовым, занимавшимися изучением истории и этнографии агулов, что «хозяйственный год у кушанцев (жителей агульских селений магала Кушан-дере – Э.А.), как у других народов Дагестана, начинается с весны – явление, свойственное народам, издавна занимающимся земледельческим трудом. Новый год начинается в день весеннего равноденствия, наступление которого определяется по солнечному календарю»[18].

Дополнительное изучение проблемы и беседы со старожителями всех четырех агульских магалов привело нас к однозначному заключению, что календарный год у агулов начинался, как и у других этносов Южного Дагестана, со дня зимнего солнцестояния (то есть, с 22 декабря по современному григорианскому летоисчислению) и распределялся на периоды по 12 дней каждый с соответствующими языческими названиями. Притом, исчисление градации времени велось, пропустив 24 дня (времени двух безымянных периодов), и начинались периоды: «циг», «куршан», «туршан», «гьаран», «молорх» и т.д. Каждый период имел свой солнечный ориентир. В то же время, начало весенних полевых работ приходилось на день весеннего равноденствия, то есть с 22 марта после праздника встречи весны « Хьидин 1уьш »[19], поэтому некоторые исследователи считают, что

[18] Ахмедов Ш.М., Булатова А.Г., Исламмагомедов А.И. Указ. соч. С.45 – 46.

[19] Сведения получены нами от старожителей с. Тпиг Ибрагимова М. и с. Рича Агульского р-на Гаджиибрагимова А. в 2003 г.

хозяйственный год у агулов начинается с началом весны. В некоторых селах Кушан-дере обряд встречи весны называют «Хьидин 1уьш» («Весенняя ночь»), а в селении Фите – «Хьи тукарин уьхь» («Наша ночь цветов»).

Как отмечает этнограф Ш.М. Ахмедов, «у буршагцев первый день весны начинается тогда, когда заход солнца фиксировался у солнечного ориентира «Хъоьтхъолин к1илиъ», а у дулдугцев – когда солнце заходит за гору «Гъонигъ». В связи с этим заметим, что в том или ином ауле существовали свои солнечные ориентиры, по которым старики определяли наступление того или иного времени года. В каждом ауле существовала и своя терминология для обозначения времени года, дробных делений каждого периода»[20]. В некоторых селах времяисчисление велось оригинальным способом: старейшинами и муллами на длинных палках наносились по 12 вырезов каждого периода, и палки-календари хранились в мечетях. Однако во всех случаях корректировка времени начала и конца периодов народного календаря велась по луне и солнцу. К примеру, «жители селения Тпиг нашли способ определения времени начала пахоты – первую борозду можно провести только тогда, когда «солнце садится за озером». В связи с тем, что Магал-агул расположен в низине, здесь время пахоты падало на период «даркъв».

Как пишет лингвист З.К.Тарланов, с приходом ислама «для определения абсолютных периодов сельскохозяйственного календаря в качестве ориентиров использовались: а) лунный календарь, в котором и названия месяцев, и названия дней недели были арабскими; б) начало нового года по лунному календарю; в) дни исламских религиозных праздников; г) приметы природы; д) положение солнца относительно горизонта, когда оно садилось; при этом линия горизонта делилась на множество точек, каждая из которых имела собственное название; по тому, за какую точку линии горизонта

---

[20] Ахмедов Ш.М., Булатова А.Г., Исламмагомедов А.И. Указ. соч. С.45 – 46.

садилось солнце, определялось время года, соответственно – и время подготовки к тем или иным сельскохозяйственным работам; линия горизонта, из-за которой восходило солнце, на такие точки делилась: она не имела астрономического значения; е) строго фиксированные точки местности, на которые падал луч солнца во время его восхода или захода»[21].

Подобным образом регламентировали и работы, связанные со скотоводством, поскольку животноводство было второй основной отраслью хозяйства древних агулов. В агульских селах издревле выработалась традиция, по которой забота об овцеводстве, стрижка и уход за немолочным скотом считалось делом мужским, тогда как уход за крупным рогатым скотом и переработка его молочных продуктов являлись женским делом. Кроме того, агулы разводили ослов и лошадей, которых использовали для верховой езды и перевозки по горным тропам различных грузов.

Животноводческий год у древних агулов также подчинялся годичному календарю. По нему животноводы проводили специальные мероприятия по уходу за крупным рогатым скотом и овцами. Крутые горные склоны агулы использовали для разведения овцеводства, которое давало жителям края шерсть, молоко, мясо. Продукты животноводства горцы вывозили в города и селения в приморской части для продажи или обмена на необходимые для хозяйства товары. Весь животноводческий календарный год у агулов делился на следующие периоды: «урчар хура вахт» («время отела»), «келар хура вахт» («время окота»), «х1ирин галу варе вахт» («время перегона овец на весенние пастбища»), «галуас варе вахт» («время возвращения на летние пастбища»), «малар сува харе вахт» (« время переезда на альпийские луга») и другие.

Задолго до начала весенних полевых работ агульские земледельцы готовили свой инвентарь: дуруц (соху), ярквbooрах (ярмо), гъавракк (серп без

[21] Тарланов З.К. Агулы: их язык и история. С.22.

зубьев), дагьур (серп с зубьями), ч1иник1в (коса для одной руки с короткой ручкой) и др.

Исключительное значение древние агулы придавали языческому обряду « Изан акьа ягъ » («День первой пахоты»), которого в разных селах и долинах, учитывая климатические условия, проводили в разные дни. Так, у кушанцев он приходился на период «хилин», а в некоторых селах других магалов проводили в периоды «даркъв» или «иран». Аналогичный обряд « День первой борозды» (или «Праздник выхода плуга») проводился и у других народов Дагестана и Северного Кавказа, что говорит об общих типологических корнях традиций обработки земли. Так, у аварцев праздник назывался «Оцбай» («Запрячь быка»), у даргинцев – «Кубяхруми» или «Къял нуси барх1и» («День первой борозды»), у табасаранцев – «Тум убзуб» («Посев семян»), у лакцев - «Кор-даккаву-дан» («Сделать обряд, чтобы урожай был хорошим»), у лезгин - «Кьуьгъвер» («Праздник пахоты»), у цахуров – «Вейца аччес» («Путать плуг»), у рутульцев – «Сук севед йигъ» («День разбрасывания зерна») и т.д.

Как писал Г.Ф. Чурсин, один из известных этнографов, занимавшихся изучением традиций и обрядов горских народов Дагестана, «праздник начала полевых работ, по-видимому, с очень давнего времени является важнейшим из годовых народных праздников. «Запряжка быков» или «Выход в поле плуга» у аварцев, лакцев, даргинцев, агулов и других горских народов Дагестана составляет всенародный праздник, продолжающийся нередко два дня и сопровождающийся скачками, бегами и другими состязаниями, а также различными обрядами, представляющими огромный интерес для сравнительно-этнографического изучения».[22] Как известно, у агулов так же, как и у других горцев, до совершения обряда «День первой пахоты» никто из

[22] Чурсин Г.Ф. Праздник «Выхода плуга» у горских народов Дагестана. //Известия Кавказского историко-археологического института. Т.5. Тифлис, 1927. С.44.

сельчан не вправе был приступать к распашке полей. По поверьям, это может навредить урожайности зерновых.

Праздник «День первой пахоты» у агулов слагался из двух частей: обрядовой запашки поля и состязаний, игр, увеселений. Первую пахоту, как правило, поручали «праведному» крестьянину и опытному пахарю. Это, по поверьям древних, должно было благоприятно отразиться на будущем урожае зерновых. Первая борозда носила ритуально-магический характер, и не всякому она поручалась. Как отмечает А. Омар-оглы, горцы села Буркихан задолго до дня обряда «толковали о том, кого именно избрать из жителей пахарем, чтобы он вывез в первый раз плуг в поле. Нужно было выбрать честного и доброго человека, чтобы хлеб уродился получше. Многие избранные отказывались в виду того, что, в случае неурожая, жители будут роптать на них»[23]. Женщины выпекали ритуальный четырехугольный или круглый хлеб «барту» из муки, сыра, орехов, яиц и раздавали его всем присутствующим во время первой борозды, чтобы «земля дала обильный урожай».

Обряд проведения первой борозды при посеве был известен многим народам древности и носил магический характер. По поверьям считалось, что магические ритуалы имеют сверхъестественную силу, способную повлиять на плодородие почвы и благоприятность климатических и природных явлений. Так, к примеру, в древнем Египте пахоту первой борозды проводил сам фараон, в Китае – император, а в Индии – правитель или богатый раджа. Как пишет Г.Ф. Чурсин, « в объяснение этого обычая проводилось, между прочим, такое соображение: «В древнее время полагалось, что раджа, совершая формальность пахания и посева, снимал грех, который составляло

[23] Омар-оглы Абдулла. Воспоминания муталима. // Сборник сведений о кавказских горцах (В дальнейшем – ССКГ). Вып.1. 1868. С.61

хлебопашество; и раджа, будучи хозяином земли, должен был первым принять участие в работе; без этого его поданные не приступили бы к ней».[24]

День посева зерновых у агулов определял опытный земледелец, взяв комок земли в руки. Если на пальцах оставалась грязь, то считалось, что земля еще не готова для приема новых семян. А кушанцы «надевали на рога быков, выводя их первый раз в поле, разноцветные куски материи и осыпали их мукой», придавая этому магическую целенаправленность. В начале борозды мужчины читали некоторые аяты из Корана, чтобы Аллах благословил вспашку полей и первый посев. В остальном, церемонии обряда носили традиционный характер и содержали в себе элементы языческих времен. Эти и другие магические ритуалы и вербальные формулы должны были воздействовать на пашню и природные явления. На основе аграрных обрядов в фольклоре агулов до сих пор сохранились пословицы и поговорки типа: «Гафарилди хуппур узас хьастава» («Поле словами не засеешь!»), «Кьюси бугъадин изан дюздити» («У старого быка борозда ровная»), «Фи узучин, гьеги уцаси » («Что посеешь, то и пожнешь») и другие, имеющие типологические аналогии и у других народов мира.

У агулов, как у лезгин, лакцев, табасаранцев и других горцев, пахарь одевал полушубок и шапочку, вывороченными шерстью наружу. Вероятно, этому приписывали магическое поверье, что зерно в поле вырастет также густо, как и шерсть на шубке. Женщины и дети забрасывали пахарей комьями земли, обливали их водой, громко приговаривая: « Я ,Аллагь, садиас ерид агъуч1урай»(«О, Аллах, чтобы из одного зерна получить семь зерен!»), «Я,Аллагь, гьеми ис девлетлу хьурай!» («О, Аллах, чтобы год был урожайным!»), « Гьар са к!илилас чанг ац1у кьур хьурай! » («Чтобы с каждого колоса выросла горсть зерна!»), «Я, Аллагь, рагъ ппара хьурай, кьур девлетлу хьурай! » («О, Аллах, чтобы солнца было достаточно и зерно было в изобилии!»), « Мях1сул ппара хьурай! » («Пусть урожай будет

[24] Чурсин Г.Ф. Указ соч. С.58.

хорошим!»), «Марфар булди хьурай » («Пусть дождей будет, сколько нужно!») и т.д. Все ритуалы и словесные формулы носили установку с целью магического воздействия на землю и природные явления, от которых земледельцы ожидали богатый урожай. Притом, считалось, что если проводить все обязательные ритуалы и обряды, как предусмотрено народной традицией, то непременно это положительно повлияет на результаты крестьянского труда.

В день обряда «День первого плуга» агулы проводили скачки. К этому празднику горцы особо готовили своих коней. На праздник собиралось все население аула. Победителя в состязании награждали ритуальным кольцеобразным хлебом «барту», испекшим специально для этого, коня обвешивали платками, кинжалами и другими подарками.

Вот как описывал в 1868 г. очевидец обряда села Буркихан Омар-оглы Абдулла: «Утром на площади около мечети собралась многочисленная толпа; по данному старшим картом[25] знаку, из его дома вынесли несколько хлебов, два кувшина бузы и мясо. ...От того же куначу (карта – Э.А.) принесли и барту, большую, украшенную яйцами и орехами, и дали ее одному старику держать в руках. ... Скачка совершилась при многочисленной толпе обоего пола, и первым прискакал один молодой человек, который и заслужил барту, поднесенную ему означенным стариком с поздравлением. В это самое время родственники и близкие друзья получившего приз бросились к нему, и лошадь его обвесили кинжалами, а женщины повязали шею ея платками так, что лошадь едва могла идти шагом от тяжести навешанных на нее кинжалов и платков. Каждый, нависший свой кинжал, должен был идти в дом хозяина лошади за получением своего оружия обратно, но не иначе, как с чем-нибудь съедобным: одни понесли

[25] Карт – глава одного из почетных тухумов селения.

копченую баранину, другие бузу, третьи хлеб и т.д., так что в короткое время дом хозяина лошади наполнился провизиею.

На том самом месте, где была конная скачка, несколько молодых людей, полураздетых с засученными руками и шальварами, приготовились бежать и принимали советы от старших, которые предлагали им держать во рту пулю или камешек, чтобы не утомиться. Принесли другую барту тоже от старшего карта... Один, прибежавший первым, схватил барту и упал. Сейчас же подняли молодого человека и повели его под руки. По дороге его также обвешивали кинжалами и платками, как прежде обвешивали лошадь, и со всех сторон приветствовали поздравлениями»[26].

Таковы основные элементы народной магии в обряде агулов «День первого плуга» и словесных формулах, сопровождавших его. Возможно, обряд имел и поэтические тексты, сопровождавшие магические ритуалы, но в народной памяти они не сохранились. Что же касается роли религиозного влияния на обряд, то ислам не играл сколько-нибудь заметной роли в обрядности. Только чтением некоторых элементов молитвы завершается религиозная сторона традиционного праздника.

Одним из древнейших языческих обрядов, который сохранился у агулов до XX века, является «Хьидин 1уьш». В некоторых селах Кушан-дере обряд встречи весны называют «Эвелцан», « Хьи тукарин уьхь » (Весенняя ночь цветов) (с. Фите), а буршагцы – « Хъутхъутай » - звукоподражательное слово от названия каши, которую традиционно готовили из зерна и сушеного мяса в ночь праздника. В ночь праздника буршагцы ходили в гости приговаривая: « Ма чвас хъутхъутай, тин час футфутай » (На тебе хъутхъутай, дай нам футфутай) (т.е подарок). Он проводился в день весеннего равноденствия, и после него начинались весенние полевые работы. Слово «эвелцан» состоит из двух частей: «эвел»

---

[26] Омар-оглы Абдулла. Указ. соч. С.61 – 62.

арабского происхождения означает «начало», «во-первых», «цан» – обработка земли, то есть «начало обработки земли». Аналогичным образом называется обряд и соседними табасаранцами. У азербайджанцев и кумыков этот праздник назывался «Новруз байрам» («Праздник нового года»), у лезгин – «Яран сувар» («Весенний праздник»).

К обряду «Хьидин 1уьш» агулы готовились задолго до начала праздника. По дворам готовили хворост, кизяки, солому для костров, в домах готовили ритуальные блюда: в тендерах в горшках варили горох с высушенным мясом и бараньими ножками, в домах пекли чуду круглой формы из теста и молочных продуктов, напоминающее солнце, придавая ему магические свойства, а также «пилав аш» (плов из пшена), «нерхин аш» (каша из пшена). Обилию пищи в ночь «Эвелцана» придавали особое значение, считая, что это будет влиять на изобилие в хозяйстве в течение всего хозяйственного года.

Как известно, агулы не соблюдали строгости в определении дня обряда. Не во всех ущельях обитания агулов время празднования «Хьидин 1уьш» совпадало. А в последнее время обряд приурочивали к субботе до или после наступления дня весеннего равноденствия. Считалось, что угощение родственников и соседей в эту ночь яствами непременно будет благоприятно отражаться в хозяйственной жизни горцев. Поэтому «дарили друг другу подарки, угощали и носили блюда с яствами по домам – «матрат вахис» (« нести миски»). Ношение подарков начинали обязательно с южной стороны аула. Вечером зажигали костры обязательно по числу кварталов в ауле. Сжигали куски курдюка для того, чтобы покойники якобы почувствовали запах хороших блюд. Обязательно пекли хлеб, пироги и т.д. Считалось, что свежий хлеб в этот день будет способствовать тому, что в доме целый год будет в достаточном количестве свежий хлеб, т.е. урожай будет обильным, скот будет тучным и т.п., считалось, что чем будет обильнее пища в этот день, тем благоприятнее будет год»[27].

---

[27] Ахмедов Ш.М., Булатова А.Г., Исламмагомедов А.И. Указ. соч. С.46.

Вечером в ночь наступления «Хьидин 1уьш» юноши группами ходили по дворам, поздравляя хозяина и хозяйку дома и исполняя хором ритуальные магические песни, в которых содержались пожелания:

Хьидин 1уьш, Хьидин 1уьш!
Чин адини хьи тукарин ягъ фай, баб!
Хьи тукарин ягъ мубарак хьурай, баб!
Хьидана вас рагъ иц1аси,
Ц1айи иса ппара мях1сул иц1аси!
Ви хулаъ баракат хьурай!
Амин![28]

Праздник весны, праздник весны!
Мы пришли к тебе с весенним днем, бабушка!
Поздравляем с весенним днем, бабушка!
Весна тебе солнце даст,
Новый год тебе хороший урожай даст,
Чтобы у тебя дома был берекет![29]
Аминь![30]

Хозяйка встречала хоровод блинами, сладостями, яйцами или ритуальным хлебом барта и говорила: «Гьеми иса пара мях1сул хьурай! » («Пусть будет хороший урожайный год!»),«Гьартин хула баракат хьурай! » («Пусть будет изобилие в каждом доме!»)

Подобные традиции встречи весны наблюдались и у соседних лезгин и табасаранцев. В весенний праздник лезгин «Яран сувар», приуроченном

[28] Здесь и далее, где не оговорено, тексты записаны нами в 2000 – 20005 гг. от различных информаторов в селах Агульского, Дербентского, Курахского районов и в городах Дербент, Дагестанские огни и Каспийск и находятся в личном архиве. Данный текст зап. нами в 2002 г. от жителя с.Рича Мазаева Н., 58 лет.
[29] Берекет (араб.) – изобилие.

[30] Здесь и далее подстрочные переводы автора работы.

также ко дню весеннего равноденствия, проводили различные магические обряды и исполняли песни об обновлении природы:

Аттана чаз гуьзел гатфар,	Пришла к нам прекрасная весна,
Авуна чна яран сувар.	Отметили мы праздник весны.
Амач гила живер, муркар,	Нет больше снега и льда,
Чаз бул хьана селлер, вац1ар.	Теперь у нас изобилие воды.
Мулзин цуьквер гъере-гъере,	Кругом у нас цветы зацвели,
Чупарукар, вили лифер.	Будет много ласточек, сизых голубей.
Ажеб гуьзел вахт я гатфар!.	Какое чудесное время весны![31]

У соседних табасаранцев праздник с таким же названием до сих пор сохранил целый ряд песен, посвященных как дню проведения праздника, так и тексты, исполняемые накануне обряда. Притом, песни отчетливо сохранили рудименты первобытной поэзии и магические формулы-пожелания и формулы-заклинания:

Эвелцен ялцунда,	Эвелцен гуляет,
Майдант1ин дажар ялгунда,	На траве ослы прыгают,
Цилдикк баяр гъюрхьура,	Цилдикские ребята веселятся,
Т1енниъ харар анив, аьхю бав?	В тендере горох варится, бабушка?
Ц1игьран ликар кканив, аьхю бав?	В горохе козьи ножки варятся, бабушка?
Хьаран афрар анив, аьхю бав?	Весенние чуду есть у тебя, бабушка?
Жан, аьхю бав, саб мурта арабкъ!	Жан, бабушка, дай нам одно яйцо!
Ризкь бул ибшривуз,	Пусть зерно будет в изобилии,
Аьхю бав!	Бабушка![32]

Особое значение древние агулы придавали различным ритуалам, связанным с огнем. В ночь праздника «Хьидин 1уьш» люди перепрыгивали через костры, чтобы вывести злой дух из тела и «сжечь» грехи и болезни, женщины прыгали с детьми, чтобы они также «очистились» от злых духов,

[31] Ганиева А.М. Очерки устно-поэтического творчества лезгин. М.: Наука, 2004. С.22.
[32] Курбанов М.М. Поэтическое наследие дореволюционного Табасарана. Махачкала: Даг. кн. изд-во, 1986. С.12 –13.

сглаза и выросли здоровыми. Отмечая подобные ритуалы у древних славян, А.Н. Афанасьев писал, что «огню приписывали очистительные свойства, он якобы прогоняет болезни и демонов, в которых первобытные люди видели порождение темной нечистой силы»[33]. Придание огню очистительной силы у агулов, вероятно, сохранилось как от языческих поверий, так и зороастризма, который оказал соответствующее влияние на культуру этноса во времена вхождения Южного Дагестана в составе Великой Персии в У – УШ веках. Такие поверья были характерны и для других народов Дагестана.

Хотя огонь играл существенную роль в мировоззрении дагестанских горцев, у народов лезгинской группы он сам представлялся объектом культа. Так, по свидетельству А.Г. Трофимовой, «у лезгин на празднике «Ярансувар» имело место похищение огня. Уносить горящие поленья из костра чужого квартала или селения считалось геройством для утащившего и позором для потерявшего честь своего огня»[34].

Огонь, солнце, красный цвет ставились в один ряд в мифологическом и магическом мышлении у древних агулов так же, как и у других народов Южного Дагестана как объекты, содействующие жизненному благополучию. Видимо, поэтому древние лезгины поклонялись своему языческому богу огня Алпану, с которым до сих пор в культуре народа связаны различные поверья. Что же касается красного цвета, то как агулы, так лезгины и табасаранцы, уподобляли его магическому цвету. В ночь праздника «Хьидин 1уьш», имитируя огонь красной ниткой, люди обвязывали свои запястья и шеи домашних животных нитками, надеясь на магическое воздействие красного цвета на судьбу человека или животного.

Утром первого дня весны старшая в семье женщина заходила в хлев, приговаривая: «Идже жжинар, ачашавай, ч1ири жжинар, атаяхай!» («Добрые

---

[33] Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. М., 1868, С. 16.

[34] Трофимова А.Г. Обряды и празднества лезгин, связанные с народным календарем. «Советская этнография», 1961, № 1. С.143.

джинны, входите, вредные джинны, уходите!») и выгоняла скот на пастбища. (У агулов и теперь бытуют мифы о существовании добрых и вредных джинов, которые якобы обитают в жилищах). Работы по животноводству и овцеводству также были привязаны к народному календарю. Время выгона скота, отела, время перегона овец на зимние или летние пастбища регулировались календарными периодами, которые были определены еще предками, исходя из практики. Скот у древних агулов выступал в виде обменной единицы в торговых сношениях.

Одной из насущных проблем в земледелии горцев являлась проблема не достаточного количества воды для возделывания зерновых. Отсутствия возможности ведения оросительных систем из-за горной местности, горцы иногда остро нуждались в потребности влаги для земли, от которой напрямую зависела урожайность. Древние люди полагали, что природные явления имеют свои языческие божества, от которых зависят дождливые и солнечные дни. Поэтому, чтобы воздействовать на облака или солнце, они придумали специальные обряды магического характера, которые якобы будут способствовать осадкам или солнцу.

Такие древнейшие поверья были характерны всем древним этносам, в том числе и агулам. Архаических записей о поверьях подобного плана у агулов до сих пор не выявлены. Но сохранившиеся до Х1Х – ХХ веков обряды и ритуалы, записанные различными авторами и элементы некогда богатых обрядов, бытующие и теперь в некоторых селах Агульского и Курахского районов, позволяют однозначно отметить, что горцы имели богатые традиции ритуально-магического обряда и поэзии «Вызова дождя». Этот обряд до сих пор называют в разных селениях по-разному: «Пешапай», «Марфаган», «Марфатипай». Слово «пешапай», по мнению А.Г. Трофимовой, - лезгинского происхождения, состоит из слова «пеш» – лист и «апай» -

свекор. В целом слово означает «лиственный свекор»[35]. Вероятно, слово перешло в агульский фольклор из лезгинского языка в средневековье.

Что же касается слов «марфаган» или «марфатипай», использовавшиеся в селении Хоредж, то они скорее самобытного происхождения, хотя слово «марф» означает «дождь» как по-лезгински, так и по-агульски. А.Г. Трофимова считает, что «возможно также последнюю часть слов «пешапай» и «марфатипай» считать азербайджанским словом «пай», что означает «доля», «пай». И таким образом слова «пешапай» и «марфатипай» можно трактовать как «доля листа» (т.е. причитающееся листу) и «доля дождя» (т.е. «причитающееся дождю»). «Причитающимися» дождю или листу были продукты, которые собирали участники обряда вызывания дождя».[36]

Впервые сведения об обряде вызове дождя были записаны в 1868 году муталимом медресе Абдуллой Омар-оглы и опубликованы в «Сборнике сведений о кавказских горцах»: «Наконец, расскажу еще про один странный обычай, который существует в этом магале: когда бывает засуха летом, то народ выходит в поле просить у бога дождя и собирается на одну из гор Агульского ущелья, где после совершения некоторых обыкновенных у мусульман обрядов, мужчины и женщины отправляются на покатость горы, потом женщины садятся на колени к мужчинам и таким образом все вместе ползут по земле в сидячем положении до самой подошвы этой горы. Один ученый в этом магале, по имени Али, убеждал народ в последнее время оставить этот обычай, как богопротивный, но молодые люди стоят за него...Впрочем, засухи не было здесь уже несколько лет сряду».[37]

В этих записях X1X века говорится о значимости определенных мест и объектов, имевших, по представлениям древних агулов, магическое или же

---

[35] Трофимова А.Г. Из истории религиозных обрядов вызывания дождя и солнца у народов Южного Дагестана. // Азербайджанский этнографический сборник. Вып.2. Баку, 1965. С. 98.
[36] Там же.
[37] Омар-оглы Абдулла. Воспоминания муталима. ССКГ. Вып 1. С.60.

чисто религиозное значение для достижения желаемого. Таким местом была безымянная гора в Агульском ущелье недалеко от села Тпиг, которая, якобы, определена богом, чтобы обитатели ущелья поклонялись ей и приносили туда продукты жертвоприношения в дни различных природных катаклизмов. Такие «святые горы», «святые озера» или же «святые родники» и т.д. встречались и в быту других народов Дагестана. (Например, «Святой Дюрк» («Святая пещера»)- у табасаранцев у селения Хуштиль Табасаранского р-на, гора «Марафа кьил» («Дождевая вода»), родник «Т1урфандин су» («Речка ливня») – у лезгин и т.д.) Особенно их количество увеличилось с принятием ислама дагестанцами, и ритуалы, проводимые в таких «святых местах», обретали скорее религиозно-мистическую окраску, нежели традиционно языческую, или же в обрядах перемешивались церемонии и того, и другого культа.

Ритуал наряжения «марфатипая» или «пешапая» сохранился до сих пор без изменения, как и прежде. Пастуха или бедного человека одевали в тряпье, облачали с головы до ног в ветки или длинную траву, чтобы он меньше промок при обливании воды, и шествие из молодежи водило его по дворам селения. (Роль наряженного соглашался выполнять только материально нуждающийся, потому что при дележе собранных продуктов ему выделялась удвоенная часть доли простого участника шествия.) «Укрытого ветвями человека водили по всему селению в сопровождении толпы мужчин, юношей и мальчиков. Личность этого человека в течение всей церемонии бывала известна лишь ближайшим его двум-трем товарищам, а остальные в толпе и все жители селения не должны были этого знать. Называли этого человека… «марфаган», марфатипай» (в агульском селении Хоредж)»[38].

«Марфаган» (или «бешапай») выполнял и роль шута, балагура. Его за палку водили мимо домов и по дворам, а хозяйки наливали на него кувшины воды, приговаривая: «Я,Аллагь, жил кьеши акьурай!» (« Ай, Аллах, чтобы так

---

[38] Трофимова А.Г. Указ соч. С.98.

промокла земля! ») или «Я, Аллагь, угъал угъуна, чи ударар агъуч1урай!» («Чтобы пошел обильный дождь, и выросли наши посевы!») и т.д. А участники шествия организовывали хоровод, в центре которого плясал «марфаган», и исполняли ритуальный танец с пением магической песни:

Эй, марфаган, хюр кканде,
Х1юринттарис угъал кканде!
Рагъар, вазар ахъ хьурай,
Диф къиривур вартт хьурай!
Амин![39]

Эй, марфаган, мука нужна,
Односельчане дождя хотят!
Пусть луна и солнце вниз пойдут,
Пусть туман и тучи вверх пойдут!
Аминь!

К примеру в обрядовой песне ингушского фольклора исполнители обращаются к конкретным божествам:

Х1ай, Ралоа, Ралоа!	Х1ай Ралоа, Ралоа!
Дог1а делхийталахь, Дальа!	Дождь пусть пойдет, Дяла!
Кхаш хьувкъийталахь Селоа!	Поля пусть будут урожаныйми, Села
Аьртиг, биртиг, ши биртиг,	Аьртиг зерно, два зерна,
Дьттаца локаш яь к1аь к1антой!	С маслом шкварки делавшие удальцы
Хьувкъалда шун, к1антой!	Пусть уродится у вас удальцы! [40]

Несколько по-иному говорится в лакской песне вызова дождя:

Уртту ч1а т1ий ч1иру бури,	Траву просят ягнята,
Накь рут1ат1ий ккаччив бури,	Хлеба просят дети,

[39]Зап. нами в 2001 г. от Рамазанова А. В с. .Кураг Агульского р-на, 57 лет.
[40] Танкиев А.Х. О календарной обрядовой поэзии вайнахов.// Календарно-обрядовая поэзия народов Северного Кавказа. (Сб. статей). Сост. Х.М. Халилов. Махачкала, 1988. С. 105.

Ччат1 була т1ий оьрч1ру бури,	Похлебку просят собаки,
К1ивагу дуаьлий бури:	Под валуном две змеи
Ца кьунттулу к1ива шатта,	Обе молятся:
Амин лач1уннав, амин лач1уннав!	Пусть пойдет (дождь), аминь! [41]

Шествие, сопровождаемое шумом, шутками, обходило все дворы и доходило до сельского кладбища, где росло «священное дерево» - пир, и там участники делили между собой собранные продукты. По мнению старожилов, обряд обязательно содействует скорому дождю.

Обряд обогатился и элементами мусульманской религии. Так, в начале и конце обряда участники читали ритуальную молитву, чтобы Аллах послал им дождя. А священный пир играл существенную роль в поверьях верующих, что будто бы он также будет содействовать достижению желаемого шествием, поэтому под пиром читали молитву и раздавали присутствующим собранную провизию в качестве садаки. Посещение святого пира и кладбища, вероятно, совершалось для придания обряду вызывания дождя большей силы путем вымаливания у небесных сил покровительства и почитания культа предков. С культом предков связан и ритуал потребления пищи, собранной марфаганом, на кладбище или у «святого пира».

Исламское влияние на календарно-обрядовые обряды четко прослеживается во всех случаях. Так, по наблюдениям А.Г. Трофимовой, «в агульском селении Квардал Курахского района в засушливую пору мужчины во главе с муллой шли в гору Марфак1ил («Дождливая вершина»); они несли с собой пищу, которую на горе раздавали всем присутствовавшим. Затем мулла набирал в кувшин воду из родника на этой горе, и все шли

---

[41] Халилов Х.М. // Календарно-обрядовая поэзия народов Северного Кавказа. (Сб. статей). Сост. Х.М. Халилов. Махачкала, 1988. С. 158.

обратно. Под горой у селения выливали воду из кувшина в реку, при этом молили бога о ниспослании дождя и угощались розданной едой. Эта процессия называлась «марфатипай» или «марфаган». Об этой же горе нам рассказывали в агульском селении Хоредж, прибавляя, что «священный» родник на этой горе течет через кладбище и «чудодейственная» сила родника относилась за счет того, что родник протекает через могилу хорошего, «богоугодного» человека».[42]

Вера древних людей в чудодейственный характер подобных обрядов побуждал их придумывать всевозможные ритуалы с целью магического воздействия на природные явления, объекты и даже животных. В ряде аулов Южного Дагестана имеются конкретные объекты природы или могилы святых, посещение которых, по поверьям, будет способствовать обильным дождям. Так, древние агулы в с. Тпиг «промывали» скалу на берегу Чирах-чая, раздавали ритуальную садаку, надеясь вызвать дождь в засушливый период.

В некоторых селах правоверные агулы резали барана, варили его мясо и раздавали по кусочку у святого пира на кладбище, а соседние табасаранцы «мыли святые камни в с. Гурхун и очищали родники от ила», веря, что после этого пойдет дождь. У многих народов Дагестана, в том числе и у агулов, считалось, что если убить лягушку, то обязательно пойдет дождь и т.д. Лягушки и змеи, по религиозным представлениям некоторых народов, тесно связаны с водой. Считалось, что если квакают лягушки, то это - предзнамение дождя. «Образы лягушки и змеи или дракона (аждахи) были связаны в религиозном представлении с водой. Лягушка связана с дождем – «если убить лягушку, то пойдет дождь, а змея и дракон - с наземной водой. Дракон выступает во всех лезгинских легендах, живущим в водоеме и не допускающим людей к воде, отчего люди погибают от жажды»[43]

---

[42] Трофимова А.Г. Указ. соч. С.102.
[43] Там же. С. 104.

С целью вызова дождя в некоторых селах Агульского района проводили и другие обряды, названные в народе как « Хюппахъан рухаъ учча ягъ» («Купание пастуха в реке») и «Гьяйвандин хоха хьитти ик1уб» («Опускание конского черепа в воду»). Как правило, вечером, когда пастух пригонял стадо в село, у речки его подстерегали несколько сильных женщин. Женщины приближались к нему, хватали его, несли к речке и в одежде опускали в воду, произнося те же фразы, которыми сопровождается обливание бешепая. К месту купания стекались люди со всего аула, но они ни во что не вмешивались и лишь сопровождали «купание» смехом и шутками. В данном ритуале содержится магическое поверье, что пастух промок от дождя, и что «дождь непременно исполнит желание людей».

Интересен и другой обряд вызова дождя, описанный фольклористом Х.М.Халиловым. Во время знойного лета « в селениях агульцев люди выходили на равнину и молились или заклинали дождь: «О, Аллах, дай дождя! Да будет дождь, да будет много дождя!» В это время чабан незаметно подхватывал вдову и с нею бросался в речку, в пруд. Она вырывалась, кричала, звала на помощь, но он должен был окунуть ее в воду. Люди не обращали внимания, делали вид, что не видят их».[44]

Чтобы вызвать обильные дожди у небесных сил в некоторых селах старожилы проводили и обряд «Опускание конского черепа в воду», в котором в перемешанном виде соблюдали древние языческие церемонии с элементами и мусульманской религии. Обряд проводил «праведный» аксакал, владеющий секретом особых словесных формул, необходимых для ритуала. На конский череп наносили соответствующие обряду рисунки или надписи на арабском языке и опускали его в речку. По поверьям, череп принесет влагу в горы, и пойдут дожди. Вынимали череп из воды после того, когда выпадет достаточное количество осадков.

---

[44] Халилов Х.М. Календарно-обрядовая поэзия. // Традиционный фольклор народов Дагестана. М.: Наука, 1991. С.140.

У всех северокавказских народов в древности были свои обряды, рассчитанные на магическое воздействие на землю и природные явления. Однако у некоторых этносов до сих пор сохранились суеверия о существовании божества растительности или плодородия, которым посвящали заклинания, чтобы вызвать желаемые изменения природы. Так, древние вайнахи надеялись на благосклонность богини плодородия Диелу: «Вайнахские заклинания-просьбы обладают четким бытовым назначением. Их целеустремленность – стремление воздействовать на явления природы через богиню плодородия Диелу, которой приписывалась магическая сила распоряжаться счастьем земледельцев в их личной жизни»[45].

Агульский обряд вызова дождя имеет много общего с подобным обрядом других кавказских горцев, что говорит о выработанной за длительное время типологической общности. Так, у одних народов чучело, с чем ходили по аулу, делали из травы, зеленых ветвей или папоротника, у других – наряжали юношу как чучело в тряпки, зеленые ветки. Словесные формулы, сопровождавшие обливание чучела водой, носили у всех народов общий характер: «Чтобы так промокла земля, аминь!» или «Дай, Аллах, нам дождя!» и т. д. Обряды вызова дождя у дагестанских народов построены на двух видах магии: действенной и словесной. Словесная часть обряда состоит из магических песен, формул и специальных молитв, способных якобы воздействовать на небесные силы природы.

С приходом исламского вероисповедания ритуалы, связанные с вызовом дождя, существенно дополнились. Так, во многих аулах Агула так же, как и по всему Дагестану, для вызова дождя начали проводить обряды жертвоприношения. Резали быка или барана, раздавали их мясо в вареном виде в святых местах селения, чаще всего, у «святого пира», читали соответствующие аяты из Корана и молились богу.

---

[45] Абакарова Ф.З.О магических рудиментах в некоторых заклинаниях народов Дагестана и Северного Кавказа. // Магическая поэзия народов Дагестана (Сб. статей). Сост. Х.М. Халилов. Махачкала, 1989. С.62.

У соседних табасаранцев для заклинания дождя жители селения Хуштиль собирались у святой пещеры «Дюрк», резали скот, раздавали мясо как садака и молились всевышнему. Считалось, что подобные обряды не раз спасали посевы от гибели в засушливые года.[46] У кабардинцев аналогичным образом во время продолжительной засухи в день джумы (пятницы) все мужское население аула стекается на аульную площадь у мечети, приводят жертвенное животное, обыкновенно быка или корову, и все идут за аул. Затем все, обращаясь к богу, воздев руки вверх, просят о ниспослании на землю дождя. Потом режут его, и мясо раздают присутствующим по куску. Дома мясо варят, и старший в семье читает молитву о прощении грехов, о ниспослании дождя. Другие отвечают: «Аминь, Аллах!»[47].

В период затяжных дождей, когда от изобилия воды гибли посевы зерновых, древние агулы проводили обряд вызова солнца «Белкунцай». Этот обряд в некоторых селениях назывался и как «Бух1унч1ай». Подобные обряды вызова солнца бытовали у азербайджанцев и табасаранцев под сходными названиями «Гюню» и «Гуни» и имели похожие бытовые и ритуальные элементы, связанные с солнцем «Гюн» (по-азербайджански – «Солнце»). У соседних лезгин был известен и осенний обряд заклинания солнца – «Ала-пехъ», проводимый в некоторых селах Ахтынского (Республика Дагестан) и Кусарского (Азербайджанская республика) районов.

В агульских селах девушки на крестообразном шесте наряжали куклу из разноцветных тряпок, преимущественно красного цвета (цвета, символизирующего само солнце), завязывали ее также красным платком. Эту куклу-чучело, называемую «Белкунцаем» или ««Бух1унч1аем», несли

---

[46] Курбанов М.М. Душа и память народа: Жанровая система табасаранского фольклора и ее историческая эволюция. Махачкала: Даг.кн. изд-во, 1996. С. 168 –169.

[47] Халилов Х.М. Историческая общность и национальное своеобразие обрядовой поэзии народов Дагестана и Северного Кавказа.// Дагестанский фольклор во взаимосвязях с иноэтническим фольклором. Сост. Ф.О.Абакаров. Махачкала, 1985. С.7.

девушки по улицам и дворам, исполняя ритуально-заклинательную песню. Притом, в шествии участвовали только сельчане женского пола.

Активность женщин в обряде, возможно, связана с древнейшими поверьями о женщине и солнце, как о носителях элементов плодородия в аграрных ритуалах. По мнению исследователей, это связано с представлением о солнце как о женском начале, существующем у ряда народов Южного Дагестана. Согласно некоторым горским мифам, бытовавшим у агулов, рутулов, лезгин и цахуров, солнце и луна – сестра и брат. Сестра (солнце) выходит только днем, а брат (луна), не знающий страха – ночью. Первоначально и луна светила также ярко, как солнце. Но как-то луна и солнце, по преданию, поспорили между собой о том, кто из них красивее. Ни один не хотел уступить другому. Тогда сестра, желая быть самой красивой, провела по лицу спящего брата грязной тряпкой, намоченной в разведенной извести. С тех пор луна стала тусклой.

Подобные поверья приводят к мысли, что использование красного платка при наряжении «Белкунцая» – это «магический прием, рассчитанный на то, что по сходству красного цвета платок вызовет сходное природное явление – солнце. Солнце, как известно, определенно связывается в древнейших религиозных представлениях с красным цветом»[48].

Хождение по дворам с чучелом «Белкунцай» сопровождалось хороводами, плясками и пением песни-заклинания, записанные исследователем агульского языка З.К. Тарлановым в селе Буркихан Агульского района:

Ли-ла-ли-лай, ли-ла-лай!
Че белкьунцис шуй кканде,
Шябанас хьир кканде.

[48] Трофимова А.Г. Указ. соч. С. 109.

Ли-ла-ли-лай, ли-ла-лай!
Чи тахарис кьур ккание,
Кьур рукъас рагъ ккание.
Ли-ла-ли-лай, ли-ла-лай!
Рагъар, вазар варт хьурай,
Диф къиривур ахъ хьурай.
Амин!

Ли-ла-ли-лай, ли-ла-лай!
Наша белкунцай хочет мужа,
А Шабандар – жену.
Ли-ла-ли-лай, ли-ла-лай!
Наши сусеки хотят зерна,
А чтобы высушить его, нужно солнце.
Ли-ла-ли-лай, ли-ла-лай!
Пусть солнце и луна будут выше,
Пусть туманы-облака будут ниже!
Аминь![49]

А в селах Кушан-дере нами записан другой вариант этой песни. Он похож на аналогичную песню вызова солнца табасаранцев с той разницей, что последняя обращена непосредственно к солнцу, а у агулов - к чучелу «бух1унч1ай», от которого ожидали чудес:

Эй, бух1унч1ай, бух1унч1ай!
Бух1унч1ис хюр ккание!
Х1юринттарис рагъ ккание,
Рагъар, вазар вартт хьурай,
Диф къиривур ахъ хьурай!

---

[49] Тарланов З.К. Агулы: их язык и история. С. 38 – 39.

Амин!

Эй, бух1унч1ай, бух1унч1ай!
Бух1унч1ай хочет муку,
Односельчане хотят солнца,
Пусть солнце и луна вверх пойдут,
Пусть густой туман вниз пойдет!
Аминь!

Для сравнения приведем текст табасаранской песни:

А гуни, гуни, гун-герек,	А гуни, гуни, солнце,
Гунийиз ригъ ккунди а!	Гуни хочет солнца!
Ригъар, вазар минади,	Луна и солнце – сюда,
Мархьар, амсар тинади,	Облака и тучи – туда,
Аминь! [50]	Аминь!

Языковед З.К.Тарланов справедливо отметил сходство обряда «Белкунцай» с традиционными свадебными обычаями агулов: 1) белкунцай одевают и наряжают как невесту; 2)ее как невесту сопровождают женщины, 3) оба шествия начинаются во второй половине дня. Поэтому в представлениях народа свадебный ритуал вступает в прочную ассоциативную связь с природно-погодными условиями, при которых он совершается. Здесь, как и во многих других случаях, действия природы и человека трактуются как протекающие параллельно, но взаимно обусловленно. Каким-то действиям природы соответствуют обусловленные ими действия человека: например, шубу-овчинку (традиционная верхняя одежда агулов) в ясные дни носят мехом внутрь, а в дождь выворачивают мехом наружу. Явления природы выступают, таким образом, как причина, а действие человека – как следствие.

[50] Табасаранские народные песни. Сост. М.М. Курбанов. Махачкала: Дагучпедгиз, 1990. С.20. (На табас. яз.)

С аналогичным явлением встречаемся мы и в обряде белкунцай. Выход наряженной невесты на улицу недопустим в дождь. Следовательно, по законам обратной связи дождь должен прекратиться, если она все же выйдет, ибо действительна лишь корреляция «солнце – невеста» (белкунцай символизирует, таким образом, невесту)»[51].

Магические обряды различных видов, умилостивительные жертвы, заклинания, направленные на изменение природных условий в нужном для земледельцев направлении, - традиция, имеющая древнюю историю и отражающая примитивное мышление древних агулов. До сих пор сохранились обряды и суеверия, связанные с культом лягушки, которые могут как вызвать осадки, так и прекратить обильные дожди. Вот, что пишет З.К.Тарланов, описывая обряд «Подвешивание лягушки»: «Исполнителем магических действий в данном обряде, как правило, выступают дети. Поймать лягушку поручается ребенку, у которого еще жив представитель, как говорят агулы, третьего поколения родителей, т.е. прадед или прабабка. Лягушку кладут в маленький мешочек, его наглухо завязывают и вешают на стену здания, имеющего не менее трех этажей и стоящего на открытом месте. Обычно для подобных целей выбирали вершину сельского минарета, вероятно потому, что это было самое высокое здание в селе. ... Не объясняется ли выбор лягушки тем, что ей приписывают какие-то сверхъестественные качества, что восходит к тотемистическим верованиям? Как бы то ни было, нельзя принимать во внимание того, что агулы относятся к лягушке особо: ее нельзя убивать и обижать; в весенних гаданиях о будущем важная роль отводится тем приметам, которые совпадали по времени с первым кваканьем лягушки, которое услышал гадающий».[52]

---

[51] Тарланов З.К.Агулы: их язык и история. С.39.

[52] Там же. С.40.

Наблюдения ученого и его вопросы остались без объяснения. Нам кажется, что древние агулы этот магический обряд проводили при обильных дождях, ведь лягушку вывешивали в мешочке, чтобы она высохла, то есть, чтобы содействовать появлению солнца. Лягушка могла быть использована как для вызова дождя (например, при ее умерщвлении, считалось, что пойдут обильные дожди), так и при заклинании солнца. Похожие обряды с той же целенаправленностью проводили с лягушкой у лакцев и даргинцев: «У даргинцев и лакцев в период сильных нежелательных дождей обряжают лягушку. Женщина, имеющая мать, бабушку, прабабушку, должна сшить штаны лягушке. Лягушку вешали на водосточную трубу мечети, а в селении Гапшима и на краю балкона. Горцы считали, что в этом случае Аллах умилостивится, и дождь прекратится. Горцы громко произносили: «Да прекратится дождь! Да не будет дождя! Да будет солнца!»[53]

Подобные обряды вызова солнца проводили и соседние рутулы. По наблюдениям этнографа М.М.Ихилова, рутулы « чтобы приостановить ливень, в некоторых селениях брали бумагу и писали на ней сорок имен плешивых «кечал», затем этот список прикалывали к палке и вешали на крыше мечети; мулла писал молитву и бросал в речку. Затмение солнца у народностей лезгинской группы рассматривалось как предзнаменование плохого. Стараясь отвратить несчастье, стреляли из ружей, били в медную посуду, молились все вместе, приносили жертвы»[54].

В некоторых агульских селах, граничащих с лезгинскими, во время обильных и нескончаемых дождей проводили обряд вызова солнца и исполняли поэтические строки, близкие с лезгинским обрядом «Ала-пехъ», но с некоторыми изменениями: « Во время непрерывных дождей агулы так

[53] Халилов Х.М. Календарно-обрядовая поэзия. // Традиционный фольклор народов Дагестана. С. 142.

[54] Ихилов М.М. Народности лезгинской группы. Этнографическое исследование прошлого и настоящего лезгин, табасаранцев, рутулов, цахуров, агулов. Махачкала, 1967.С 226.

же, как лезгины, наряжали куклу-идола, с которой дети ходили по аулу и просили у божества, чтобы прояснилось солнце и стало сухо. Продолжительные дожди приносили посевам не меньший вред, чем засуха. В обряде, связанном с просьбой о прекращении дождя, принимали участие только женщины и девушки и не достигшие совершеннолетия мальчики. Они делали из граблей куклу, одевали ее в женскую одежду, ходили толпой по домам и пели:

Эй, белкьунцай, белкьунцай, белкьунцай!
Х1урин белкьунцай, рагъ адирай
Рагъар, вазар мич хьурай
Диф, къиривур тич хьурай
Чи миннат бегъем хьурай Гъуцар.
Амин!

Эй, белкунцай, белкунцай, белкунцай!
Белкунцай [55]села, приди теплое солнце.
Солнце, месяцы – сюда,
Тучи, облака – туда.
Нашу просьбу пусть примет божество Гъуцар[56].
Аминь! [57]

Для смыслового и стилистического сравнения приведем один из популярных вариантов лезгинского текста ритуального обряда вызова солнца «Ала-пехъ», опубликованного в сборнике А.М. Ганиевой «Лезгинские народные песни»:

А пехъ, пехъ ала пехъ,	Эй, чучело, чучело, красное чучело,
Пехъ ацукьна, ша, чими рагъ,	Чучело село, приди теплое солнце,

[55] В варианте, записанном М.М. Ихиловым, вместо слова «белкунцай» использовано слово «кукла», что не нарушает смыслового значения объекта культа.
[56] Гъуцар – языческое божество лезгин.
[57] Ихилов М.М. Указ. соч.С.225.

Ракъар, варцар – инухъди,	Солнце и луна – к нам,
Цифер, къаяр – анухъди.	Тучи и ветры – от нас.
Амин минариз,	Аминь воздадим богу,
Кьабул урай гъуцари![58]	Пусть примет бог!

Как видно, в календарно-обрядовых песнях древних агулов, подобных по структуре и образному мышлению обрядовым песням других народов Южного Дагестана, можно выделить образы с антропоморфными качествами, то есть перенесение присущих человеку свойств на явления природы. Это видно в образах солнца, белкунцая, бухlунчая и марфагана. Ритуальные песни рассчитаны на магическое воздействие на землю и природные явления, от которых горцы ожидали благоприятного исхода и, в конечном итоге, хорошего урожая и приплода скота. Это все в целом говорит об уровне утилитарного и эстетического мышления древних агулов.

[58] Лезгинские народные песни. Сост. А. Ганиева. Махачкала, 1971. С.11.(На лезг яз.)

1.2. Свадебная обрядовая поэзия

Свадебный обряд и поэзия агулов также имеют глубокие корни. Они складывались длительное время, исходя из потребности продолжения рода и образования новой семьи в соответствии с традициями горского этноса. Древние агулы заключали свои браки на принципах эндогамии, то есть женили молодых людей на девушек из своего рода или тухума в целях сохранения своей земельной собственности или другого имущества в кругу родственников. Особенно это распространилось после принятия ислама, который разрешил браки с двоюродными сестрами. Как отмечал первый исследователь агульского языка Р. Шаумян, «сохранение эндогамии консервировало деление агулов на отдельные тухумы и сельские общества и тормозило тем самым как складывание их в единую народность, так и процессы консолидации с лезгинами. Эндогамия послужила, вероятно, также одним из факторов, способствовавших образованию у агулов четырех различных диалектов и многих говоров».[59]

Свадебный обряд и поэзия агулов имеют много общего с обрядами других народов Дагестана, однако они имеют специфические черты, исходящие из этнического быта и нравов, в которых запечатлелись пережитки родового строя и традиции многовековой давности.

Идеальным вариантом создания агульской семьи в древности считалась женитьба на троюродной или двоюродной сестре, если родители ее были богатыми. Такие принципы строго соблюдали, как правило, богатые тухумы, имевшие большие луга, отары баранов, табуны лошадей или пахотные земли. Практиковалось в некоторых селах и раннее обручение детей.

Вопрос женитьбы сына или выдачи замуж дочери у агулов, как и у других горцев Дагестана, был для родителей молодых прежде всего сделкой

[59] Шаумян Р. Грамматический очерк агульского языка. М.: Наука, 1941. С.1.

хозяйственного порядка. При выборе невесты родители учитывали ее физическое здоровье для ведения хозяйства и деторождения, покорность и скромность. Матери и сестры будущих женихов с детства присматривались к потенциальным невестам, обращая внимание на их материальное положение и принадлежность к привелигированному роду. О согласии молодых, как правило, не спрашивали, полагая, что молодежь глупа и не знает своего счастья. Девушки, согласно традиции, не имели права выбирать жениха, а юноша выбирал невесту только с согласия своих родителей. Притом, об избранной девушке юноша мог сообщить родителям только через сестру или надежного товарища.

Свадебный обряд древних агулов – это целый комплекс различных ритуалов, носящих, прежде всего, магическую направленность, чтобы удачно сложилась жизнь молодоженов, защитить их от сглаза и порчи, продолжить род рождением здоровых детей и чтобы невеста «принесла в дом жениха богатство и благополучие». Поэтому часть церемоний свадебного обряда проводилась тайно, строго соблюдая вековые традиции.

Описаний древних форм сватовства и свадебных ритуалов агулов до сих пор не выявлено. Только в 1868 году муталим Абдулла Омар-оглы записал фрагменты свадебного обряда агулов, очевидцем которых он был в агульском селении Буркихан Казикумухского округа: «Укажу здесь на некоторые отличия в исполнении обрядов, замеченных мной в Буркихане и не существующие в других селениях Казикумухского округа. Так, например, новобрачная, когда едет к мужу, должна всю дорогу рыдать во всеуслышание и не переставать плакать, пока не войдет в дом молодого. Невеста должна связать чулки, как для самого жениха, так и для всего семейства его, начиная от грудного ребенка до стариков, и эти чулки несут в корзине при поездке невесты к жениху. Невесту провожают обыкновенно верхом, с джигитовкою. В день свадьбы, собравшись у жениха, мужчины стреляют в яблоко, положенное на высокий шест, и кто попадет, тот получает награду от жениха.

На второй день свадьбы жених садится, обыкновенно, на ковер и каждый друг и родственник подходит и бросает на платок, положенный перед ним, деньги, сколько кто сможет»[60].

Ввиду отсутствия подробных записей традиций ведения свадебного обряда агулов, приведем обобщенный вариант обряда, записанный нами в 2003 году со слов жителей селений Буркихан, Тпиг, Рича и Арсуг, а также упоминания об обряде в некоторых письменных источниках XX века, в которых сохранились наиболее характерные особенности свадебных ритуалов.

Свадебный обряд агулов состоялся из ряда этапов: сговор, сватовство, девичник, свадьба, брачная ночь и выход невесты к сельскому роднику. Каждый этап сопровождался соответствующими магическими действиями и словесными формулами, способными, якобы, воздействовать на будущее молодоженов. По наблюдениям З.К. Тарланова, «выраженные магические элементы включались в каждый такой этап: 1) вербальное оформление брачного союза проводилось без широкой огласки и в присутствии строго ограниченного количества лиц со стороны жениха и невесты; 2) привод невесты в дом жениха; 3) первые минуты пребывания невесты в новой семье; 4) момент встречи жениха и невесты в брачную ночь; 5) первый выход невесты по истечении трех дней из дому ранним утром к роднику по воду»[61].

При сватовстве невесты ее родители, как правило, с первого раза не давали согласия. Притом, в сватовстве участвовали наиболее приближенные жениха, и день этот держался в строгом секрете, чтобы «злые силы и злые люди не смогли помешать этому».

Только на третий раз сватам удавалось достичь согласия родителей невесты и оставить у них подарки невесте: кольцо, отрезы на платья, сладости и т.д. Здесь же и обговаривали «бигь, джигьизар» (калым). Он

---

[60] Омар-оглы А. Указ соч. С.59.

[61] Тарланов З.К. Агулы: их язык и история. С.52.

составлял либо определенную сумму денег царской чеканки серебром в дореволюционный период, когда агулы-отходники выезжали на нефтяные прииски бакинского магната Тагиева (Х1Х в. – начало ХХ вв.), либо из крупного или мелкого рогатого скота или пахотной земли и т.д. Согласно записям этнографа Б.А. Калоева, до революции «калым платили от 100 до 200 рублей. Вместо денег часто давали мелкий и крупный рогатый скот, иногда пахотные или сенокосные участки и медные кувшины. Кроме того, жених был обязан одеть с головы до ног не только свою невесту, но и почти всю ее родню. Многие агулы после сватовства уходили на заработки и работали годами, чтобы накопить денег и заплатить калым»[62].

Задолго до свадьбы невеста начинала готовить подарки для многочисленных родственников жениха, чаще всего, собственноручного изготовления, чтобы показать свои способности: носки-джурабы, ковер, подушки, матрацы, паласы и т.д.

Накануне дня свадьбы в доме невесты проводили девичник «рушан ягъ». Девушки собирались у невесты, рассматривали ее подарки жениху и его родственникам, танцевали, играли и пели песни, посвященные невесте и ее родителям. Песни девичника носили величальный характер, называя невесту красавицей, княгиней и сравнивая ее с райскими гуриями или горными цветами:

Завул алеф к1ари къири,	На небе черная туча висит,
Угъучин рах1ми кканде.	Дождь пойдет, но солнце нужно.
Дженнетин х1урипери,	Гурия райская,
Гъургъучин – джуваб кканде.	Если согласна (выйти замуж), ответ дай.

Сус дава, ччан, суна и,	Ты не невеста, а свирель,
Икьу мукь ра бина и.	Чтобы тот дом (жениха)стал твоим гнездом.
Са бех1саб ра кедавай,	Чтобы ты пятен не имела,

[62] Калоев. Б.А. Указ. соч. С. 96.

Бех1саб кихьуб гуннагь и.	Чернить (порочить) – это грех.

Ц1антук и вун Марият,	Алый мак ты Марият,
Бат1ар бика и вун Марият.	Ты красива как ханша Марият.
Хунча фай веяя ве Мурад,	С хунча[63] идет к тебе Мурад,
Ваал юрк1 але ве Мурад[64].	Тебя любя твой Мурад.

Особое место занимали песни подружек невесты, адресованные ее родителям. В них выражалась радость удачного выбора жениха или же пожелания счастья молодым и родителям. В то же время от имени невесты подружки пели о сожалении, что она покидает отцовский дом:

Кканеф кканеттис ичин,	Если влюбленную отдать за любимого,
Чи бавас джайнат ирай.	Пусть моя мать в рай попадет.
Маларигьас руш ичин,	Если дочь за богатство отдает,
Хъае са х1уни к1ирай.	Пусть единственная корова умрет.

Агь, дардуман дадан хал,	Ах, любимый отцовский дом,
Атуна ра фишти вей?	Оставив тебя, как уйти?
Якьудар хулан к1илар,	Четыре большие стены,
Хъахъуна ра фишти хай?	Как с собой их унести?

Чи дадан къизил къапу,	Золотые ворота отца,
Атуна ра фишти вей?	Оставив их, как уйти?
Гъава суван к1иларис,	К высоким горным вершинам,
Хъахъуна ра фишти вей?	Как их с собой унести?

Однако жизнь бедной агульской горянки была полна неожиданностями, когда родители из-за собственных земельно-бытовых или имущественных

---

[63] Хунча - поднос с угощением. С хунча встречали невесту в доме жениха, а также в брачную ночь невеста приготавливала хунча из привезенных ею продуктов для угощения жениха и его друзей.
[64] Зап. нами 2003 г. от Рамазановой Айшат в с. Кураг Агульского р-на, 82 г.

интересов нередко выдавали ее за нелюбимого, совершенно незнакомого жениха из другого селения или за пожилого, но богатого вдовца. Согласно горским традициям, дочь должна была выполнять волю родителей, тем самым обрекая себя на пожизненные мучения. Народные певицы по-своему реагировали на подобные случаи, сочиняя строки, насыщенные высокохудожественными образными выражениями или недвусмысленными намеками. Возможно, некогда у древних агулов бытовали плачи подружек невесты и самой невесты, выданной за «не ровню». Эти элегические песни полны переживаниями за неизвестную участь горянки:

Рагъ гьатай, угъал гьатай,	Солнце светит, дождь идет,
Гъюлин ч1ирар хъач хьуни.	Летние луга высохли.
Гьар багуликес дард акьай,	Оьо всем так переживая,
Тукун 1уьмур пуч хьуни.	Жизнь цветка зачахла.

К1ари улар ае руш,	Черноглазая девушка,
Ери к1ирк1ас канхьу руш.	Семерым парням нравившаяся девушка.
Еридар вархал акьун,	Семерых влюбленных оставив,
Дакканттис кьисмат хьу руш.	Нелюбимому доставшаяся девушка.

В эту же ночь по мусульманским религиозным канонам проводили ритуал бракосочетания – «некях1». Точное время закрепления брачного союза –«некях1 аркъа вахт» - держали в тайне, чтобы злые люди не смогли помешать акту. Во время церемонии сельский мулла в присутствии родителей жениха и невесты, как правило, называл жениха по имени, но с добавлением слова «наврузбег» (« бег праздника»), имя невесты без какого-либо добавления, читал соответствующие отрывки из Корана и совершал традиционный акт бракосочетания. Притом, невеста не имела права присутствовать на церемонии. От ее имени выступал отец или старший брат. В случае, если невеста была сиротой, от ее имени в церемонии участвовал ближайший родственник мужского пола или старший из тухума.

Момент заключения брака, считался самым незащищенным от сглаза или порчи. В народе считали, что злые люди ожидают момента словесного закрепления брачного союза молодых, могут расстроить свадьбу и помешать счастью молодоженов. По поверьям, как пишет З.К.Тарланов, « именно в это время можно было магически связать жениха «наврузбег ит1ас» и исключить возможность фактического бракосочетания. Способов связать жениха было несколько. Чтобы расстроить брак, считалось, например, достаточным, если в момент венчания или встречи жениха с невестой кто-нибудь завяжет на веревке узел или переплетет себе пальцы рук, приговаривая: «Наврузбегасна сусас кканихилди дахьурай, хъа час ккани хилди хьурай!» («Не так, как хотят жених и невеста, а как хотим мы !»). Колдовство наилучшим образом должно было удаваться человеку злому и враждебно настроенному по отношению к тем, против кого колдовство направлялось. Брак не мог совершиться до тех пор, пока узлы не будут развязаны или пальцы рук не будут расплетены. Поэтому о времени совершения ответственных обрядов знали лишь ближайшие родственники и особо доверенные лица – «нукарар»- нукеры – со стороны жениха, «чаран шивар» - подружки – со стороны невесты»[65].

Агульская свадьба длилась три-четыре дня. Первый день считали днем жениха, второй – невесты, третий – днем «сусан бав»[66]. Судя по погодным условиям, считали, что если день солнечный, то «жених с добрым сердцем», то же самое говорили и о невесте на второй день свадьбы. А если на второй день испортится погода, то говорили, что невеста «с черной душой и плохим сердцем». (В случае неудачного сложения совместной жизни молодых, при разводе воспоминали о погодных приметах как о предзнаменияx неудачи или в этом винили «злые силы» или «завистливых людей», изначально мешавших

[65] Тарланов З.К. Агулы: их язык и история. С.52 – 53.
[66] Сусан бав (дословно - «мать невесты») – родственница невесты, сопровождавшая ее в дом жениха. Она покидала дом жениха только на третий день после свадьбы в сопровождении жениха.

бракосочетанию). Свадебное веселье с танцами и шутками начиналось с первого момента начала свадьбы, когда зурначи, взобравшись на плоскую крышу дома жениха, играли там, приглашая сельчан на торжества.

Во второй день свадьбы жених «садился на ковер, и каждый друг и родственник подходил и бросал на платок, положенный перед ним, деньги, кто сколько может, и подарки»[67]: дорогие отрезы для платья, платки с узорами, вязаные шерстяные носки и т.д. К полудню из приближенных жениха и молодежи снаряжали свадебную процессию для отправления ее за невестой под музыку зурначей и барабанщика. За невестой отправлялись джигиты на лучших конях, приближенные к жениху женщины и сельская молодежь. Впереди шествия шли девушки и женщины, исполняя ритуальные песни, обращенные к родителям невесты:

Хелихьюйди чин кехъди вея,	Мы в гости к вам идем,
Х1улмат акьинай час егъе.	Нам не откажите сегодня.
Къизилдин руш чин хая	Мы золотую девушку увезем,
Чин шад акьинай егъе.	Вы нас обрадуйте сегодня.
Куь руш егъе чин хая,	Вашу дочь сегодня увезем,
Рекъюл акьи, къавум.	Проводите ее, сваты.
Джигьилар шад акьун,	Обрадовав молодежь,
Сус ра хъад чин вея[68].	С невестой мы уйдем.

При подходе к дому невесты шествие встречало группу ее подружек, которые с песнями звали гостей. Здесь разгорались споры за невесту в форме словесных выражений или же хоровых песенных куплетов. Родные и подружки невесты делали вид, что не хотят отдавать невесту. Сестра и девушки со стороны жениха неоднократно подходили к ним с песнями, прося невесту. Сцена эта длилась долго в присутствии гостей и любопытных и

---

[67] Омар-оглы Абдула. Указ. соч. С.59.
[68] Зап. нами в 2002 г. от Алиевой Эспет из с. Фите Агульского р-на, 80 лет.

превращалась в своеобразное амебейное песенное состязание соперничающих групп, которые демонстрировали присутствующим свои вокальные способности. Песни, посвященные невесте, как правило, всегда носили величальный характер. Наконец, все заканчивалось благополучно, и невеста переходила на сторону жениха с сопровождающими ее подружками. Иногда хоровые песни с обеих сторон приобретали юмористическую форму, в которых исполнители задевали сватов или тухумы невесты или жениха. Шуточные песни с мотивами легкого высмеивания или осуждения не вызывали обиды, а только развлекали публику.

Шуточные или корильные песни имеют древнюю традицию. Вот, что писал В.П. Аникин, изучая русский свадебный фольклор: «Корильная песня включалась в обряд на правах мнимого заклинания и проклятия тем, кто идет против воли мифических покровителей семьи, рода, племени. Эти покровители стояли на страже родового закона, оберегали цельность и незыблемость родственных устоев, защищали каждого члена родового коллектива против чужаков. Позднее изменения преобразовали вид и форму древних корильных мотивов Они стали шуточными песнями с элементами осуждения и высмеивания за скупость, чванство, заносчивость и другие бытовые недостатки. Эти песни иногда строились как пародии на величания»[69].

Диалогическая форма хорового исполнения свадебных песен двумя группами соперничающих девушек – довольно распространена была и в свадебной поэзии лезгин и табасаранцев. Как справедливо заметила фольклорист А.М. Ганиева, «диалог сводится к договору, в основе которого лежит старинный мотив купли невесты. Нужно заметить, что этот мотив – частое явление в свадебных песнях многих народов»[70].

---

[69] Аникин В.П. Календарная и свадебная поэзия. М.: Изд-во МГУ, 1970. С. 119.
[70] Ганиева А.М. Очерки устно-поэтического творчества лезгин. М.: Наука, 2004. С.35.

Проводы невесты ее подружками – особый ритуал агульского обряда. Невеста должна была рыдать во всеуслышание, оплакивая свою свободную и беззаботную жизнь, а также прощаясь с родными. Ритуал «плач невесты» был обязательным для всех невест. Сравнивая невесту с птицей, подружки провожали ее, желали счастья и удачи, чтобы новый «дом стал для нее гнездом»:

Ях, чий, вас бахтт хьурай,	Иди, сестра, будь счастлива,
Ц1айи хулаъ вун шад хьурай.	Чтоб в новом доме ты счастливой стала.
Чина атун вея вун,	Оставив нас, ты уходишь,
1уькьуь ус вас мукь хьурай.	Чтобы там ты свила гнездо.
«Дадар, бабар», - агъай вун,	«Отец и мать», - ты говоришь,
«Хъае са чуй», - агъай вун.	«Единственный брат»,- ты говоришь.
«Шувас вея зун», – агъай вун,	«Замуж выхожу», - ты говоришь,
Чин атуна, вея вун.	Оставив нас, ты уходишь.
Руш вея, баб, хулалас,	Дочь покидает дом, мама,
Хил гъадив, баб, малдулас.	Рукою проводи по скоту, мама.
Агь, дадан хал, дадан хал.	Ах, отцовский дом, отцовский дом,
Хаб вери ягъ дагурай.	Обратной дороги чтоб не видела.

Родня, гости и подружки невесты не уходили, а сопровождали ее до самого порога дома жениха. Впереди шествия ехали джигиты на конях, устраивая скачки и состязания по стрельбе из ружей. На длинный шест насаживали яблоко в качестве мишени, и джигиты стреляли по ней. Победитель состязания приобретал право поскакать первым в дом жениха с известием, что невеста выкуплена, и шествие движется в дом жениха. Его награждали за приятное известие шашлыком, приготовленным специально для этой церемонии, и он возвращался с ним к шествию. Когда невесту привозили до окраины селения, старший процесса стрелял из ружья, сообщая

о приближении свадебного шествия. Невесту встречали выстрелами из ружей и радостными возгласами всем селом. Гостей встречала группа женщин со стороны жениха, исполняя соответствующие песни, насыщенные популярными символами и сравнениями:

Эй, сусар, сусан бавар,	Эй, невеста и мама невесты,
Чос кканев дакканф фи и ?	Что же вы желаете?
Сусахъ хъае джагьилар,	Молодежь, идущая с невестой,
Чу мурад, метлеб фи и ?	Ваши желания какие?
Вартилас ахъ ведайф,	Сверху вниз идет,
Рагъ и гьан, чирагъ и гьан.	То ли солнце, то ли чираг.
Гьал чи хулас рукьаеф,	Сейчас к нам домой идет,
Тук и гьан, ц1антук и гьан.	То ли цветок, то ли мак.

При встрече невесты женщины исполняли песни-благожелания (песни-наставления), чтобы она была послушной, работящей, заботливой, самостоятельной и ухаживала за скотом. Иногда и от имени свекрови девушки со стороны жениха пели песни-наставления воспитательного характера. Свадебные песни-благожелания характерны для многих народов Дагестана и Северного Кавказа, что свидетельствует о типологической общности образной и жанровой традиции устно-поэтического творчества горцев. Вот, что пишет известный дагестанский исследователь А.М. Аджиев: «Несмотря на некоторые расхождения в социально-экономическом и культурном развитии отдельных микрорегионов (горы – равнина, юг – север и т.д.), на сильную расчлененность горной части края, мешавшую тесному общению племен и народностей, на разноязыкость, на наличие различных государственных образований, Северный Кавказ, в целом, подчинялся одинаковым или сходным нормам жизни, быта, поведения. Все это

обуславливало и близкую типологическую общность как отдельных произведений, так и жанров, их идей и тематики, элементов поэтики»[71].

Благожелания первоначально были связаны с магией слова и различными календарными и бытовыми обрядами. У некоторых народов песни-благожелания выделились как отдельный жанр фольклора. Например, у калмыков песни-благожелания («йорелы») сопровождали свадьбу, рождение ребенка, проводы в дальнюю дорогу, прием пищи, выгон скота на пастбище и т. д. Им в народе придавали большое значение, надеясь на осуществление желаемого.[72]

Подобную идейную направленность имели и песни-благожелания древних агулов. Девушки из свадебного шествия хором отвечали песнями, посвященными жениху или же песнями-пожеланиями, создавая песенный диалог:

Музе, музе гьачаша,	Короткими шагами подойди (жених),
Хуларихъди хъачаша.	К дому подойди.
Мезар 1амалар акьай,	Уговаривая своим красноречием,
Сус халади ачаша.	Свою невесту в дом заведи.
Икуна вери угъал,	Сердитый дождь идет,
Лайкуна рагъ хьурай.	Пусть прояснится, солнце взойдет.
Егъе чин фадинай сус,	Привезенная нами невеста,
Я, Аллах, бахтлу хьурай.	Пусть счастливой будет, Аллах.
Гъазе на ире пардавур,	Красные и зеленые занавески,
Дюхьея сад сайис.	Так подходят друг другу.

[71] Аджиев А.М. Многообразие и единство в фольклоре народов Северного Кавказа. // Семейно-обрядовая поэзия народов Северного Кавказа. Махачкала. Сост. А.М.Аджиев, 1985. С.11 –12.
[72] Овалов Э.Б. Благожелания (йорелы) – жанр калмыцкого фольклора (Вопросы публикации и систематизации) // Магическая поэзия народов Дагестана и Сев. Кавказа (Сб. статей). Сост. Х.М.Халилов. Махачкала, 1989. С. 143 – 145.

Ккане рушна язна,	Любимая дочь и зять,
Дюхьея сад сайис.	Так подходят друг другу.
Адини вун хошккелди,	Пришла ты, добро пожаловать,
Джагор либасар алди.	В белом платье с монетами.
Илгурай вун нур алди,	Чтоб ты всегда светилась,
Кани шуяс юрк1 алди.[73]	Любя мужа своего.

На пороге дома жениха невесту встречала свекровь, которая осыпала ее зерном или мукой, чтобы «она принесла в дом изобилие и богатство», мочили ее уста медом или шербетом, чтобы «невеста была сладкой на язык» или «чтобы невеста была сдержанной на язык». Невесту с подружками провожали в «комнату невесты», усаживали ее в угол и сразу же клали ей на колени маленького мальчика, у которого она, ущипнув, вызывала плач. Это, по поверьям, должно было магически воздействовать на плодовитость невесты, чтобы она рожала мальчиков (а не девочек) для продолжения рода и тухума.

Поздно ночью, после окончания второго дня свадьбы дружки приходили с женихом к невесте. Она угощала их всякими сладостями, принесенными в сундуке. Как отмечал этнограф Б.А. Калоев, «после ухода дружков жених брал палку или ремень и бил жену; это означало, что она будет ему покорна. В случае бесчестия невесты, ее с позором изгоняли из дома мужа. После брачной ночи рано утром жених уходил с дружками на речку, где он независимо от времени года или погоды купался. Через три дня невесту в сопровождении подруг с кувшином на плече уводили к речке. После совершения этого обряда молодая жена включалась в работу семьи» [74].

Такие церемонии, проводимые с невестой, имеют архаические корни. Они направлены на магическое воздействие на новобрачных, чтобы их семья

---

[73] Зап нами от Магомедовой Перизад из села Тпиг Агульского района, 74 г.
[74] Калоев Б.А. Указ соч. С.98.

сложилась согласно вековым языческим и исламским традициям. Эти традиции сложились на древнейших антопоморфных, анимистических и магических поверьях древних горцев. Однако с принятием мусульманства древние традиционные свадебные церемонии подверглись корректировке, насыщая обряд чисто религиозными элементами. Вместе с тем, свадебная поэзия также отчасти носит магическую целенаправленность. В ней выражаются пожелания удачного исхода свадебных ритуалов, а также сложения совместной радостной жизни новобрачных.

Свадебные магические церемонии агулов имеют много общего с подобными обрядами других народов Южного Дагестана, в частности, лезгин, табасаранцев, рутульцев и цахуров. Исследуя табасаранский свадебный фольклор, М.М. Курбанов пишет, что «магические ритуалы, проводимые с невестой накануне и в день свадьбы, делились на две категории: церемонии, направленные на то, чтобы, так сказать, защитить молодых от пагубного влияния «злых сил», и действия, совершения которых, по представлением древних людей, может благоприятно влиять на рождение детей, а также на судьбу молодоженов».[75]

Анализ свадебного обряда агулов позволяет выделить несколько видов хоровых свадебных песен как приуроченных к конкретным ритуалам, так и исполняемых при любой церемонии: песни девичника, песни свадебного шествия, песни подружек невесты (или песни-проводы), песни при встрече невесты в доме жениха, величальные, заклинательные, песни-благожелания, песни-наставления, шуточные свадебные песни и другие. Песни-причитания невесты у агулов не сохранились, невеста должна была только плакать при ее проводе в дом жениха. Однако в репертуаре агульской свадебной поэзии, как и в рутульской, встречаются песни-плачи, исполняемые от имени невесты и обращенные к ее родителям. Возможно, как заметил известный дагестанский

[75] Курбанов М.М. Душа и память народа: Жанровая система табасаранского фольклора и ее историческая эволюция. Махачкала: Даг. кн. изд-во, 1996. С.43.

фольклорист Х. М. Халилов, «видимо, первоначально эти песни исполнялись невестой и были связаны с обрядом расставания, прощания с родительским домом. Но в связи с утратой исконных обрядовых действий они с течением времени перешли к другим исполнителям»[76].

В центре свадебного обряда и поэзии - невеста. Свадьба была редким днем агулки средневекового периода, когда она окружена всеобщим вниманием родственников, гостей и подружек. В ее честь проводились различные обряды, исполнялись величальные песни. Образ ее создавался веками, и в поэзии агулов запечатлен идеализированный романтический портрет традиционной горянки-красавицы, сходный с аналогичными портретами других народов Дагестана, что говорит о типологической общности поэтического воображения дагестанских горцев. Обилие символов, характеризующих невесту (горный цветок, красный мак, горящий чираг, горный джейран, горская княгиня и другие) дополняют ее качества.

Можно согласиться с фольклористом М.М. Курбановым, утверждающим, что «народная идеализация героев свадебного обряда имеет исторические корни. Идеальный образ шлифовался веками, отбиралось все то, что эстетически воспринималось народом как самое ценное, положительное и к тому же, как должное. Поэтому один и тот же образ можно применить к очередному (из другой свадьбы) персонажу свадебной поэзии; меняются герои, но образ остается и совершенствуется со временем в зависимости от эстетического вкуса и восприятия самого создателя поэзии – народа»[77].

В величальных свадебных песнях агулов идеализируется все: и богатая одежда, и внешний облик, и ее движения. Она подобна желтой ромашке, «красному маку среди колючек горных пастбищ», одета в красное платье «с белыми серебряными монетами» («джагор либасар алди»), пояс ее – « в

---

[76] Халилов Х.М. Свадебная обрядовая поэзия. // Традиционный фольклор народов Дагестана. М.: Наука, 1991. С. 153.
[77] Курбанов М.М. Душа и память народа. С.47.

серебре» («арсуран ч1ил») Невесту сравнивают с горным цветком, «созревшим садовым плодом» («багъларин бегьам ямиш»), «красным яблоком с дербентского базара» («Дербент базарин ире х1ач»):

Зазариг1ас г1аттуч1уф,	Среди колючек выросла,
Тук и гьан, ц1антук и гьан?	То ли цветок, то ли мак?
Джагор берх1ами кееф,	В дорогом белом платье,
Зе ччуччун сус и гьан?	Моего брата невеста ли?
Багъларин бегьам емиш,	Созревший садовый плод,
Хьурай хьи карар дузмиш.	Пусть сбудутся ваши мечты.
Душурай хьи хилиас,	Не упустите из рук (счастья),
Акьинай руш алдатмиш.	Ублажайте девушку хитростью.
Дербент базари ире х1ач,	Красное яблоко с дербентского базара,
Вак накьишар дахьурай.	Пусть у тебя изъянов не будет.
Мурту ае бат1ар сус,	Красавица-невеста, стоящая в углу,
Вун ч1аларигъ дахьурай.	Чтоб ты в молве не была.

Индивидуальные черты характера невесты, как правило, не затрагиваются в свадебной поэзии, ограничиваясь видимыми портретными зарисовками из фонда поэтических символов, эпитетов и сравнений, что дает возможность использования одних и тех же элементов обрисовки образа при любой свадьбе.

В величальных свадебных песнях агулов символика встречается довольно-таки часто. Она используется для яркости рисуемых портретов невест или же красоты изображаемых картин. Как пишет исследовательница русского поэтического фольклора Н.П. Колпакова, «основной чертой, общей для величальных свадебных, календарных и игровых песен, является необычайная яркость изображаемых картин, красота рисуемых портретов, богатство и пышность всей обстановки действия. Это достигается прежде

всего путем отбора из народных песенных поэтических средств тех образов, которые искони связываются в песенной символике с понятиями богатства, благополучия и счастья. Таковы в календарных, игровых и свадебных величаниях символические образы восходящих светил, поднимающейся радуги, сказочных, весело поющих птиц, цветущей растительности, сладкой пищи и т.п.».[78]

В образной характеристике невесты наиболее часто встречается описание ее портрета с «белыми серебряными подвесками» («арсуран джагор кугьар»), что было, вероятно, «общим местом» портрета. Красота невесты, ее убранство оценивалось по величине и богатству различных украшений из «бакинского серебра», что стало популярным после того, как агулы часто начали выезжать на заработки на нефтяные промыслы в Баку в конце Х1Х – начале ХХ веков. Это видно в величальных песнях, исполняемых на девичнике, а также в репертуаре подружек невесты:

Арсуран сиви велди,	От тяжести твоего серебра (подвесок),
Сувар рухай гъузуна.	Даже горы эхом отдают.
Чи сусан бат1ар велди,	От красоты нашей невесты,
Дюнья ирчай гъузуна.	Даже мир прекрасней стал.

Бедность большей части агулов вынуждала пользоваться чужими серебряными подвесками для украшения невесты, заимствованными на время свадьбы у более зажиточных семей. Исследователь агульского языка Р. Шаумян для иллюстрации своего труда в 1941 году записал несколько народных песен в селении Рича от неизвестного информатора, где наряду с портретными деталями содержится своеобразный протест горянки против местных адатов насильственной выдачи дочерей замуж:

Арсуран джагор кугьар,	Белые из серебра подвески,
Гьирхьуна хьефев ле гьял?	Не от них ли ты так побледнела?
Аьхир пуч хьурай дадан,	Пусть проклят отцовский произвол,

[78] Колпакова Н.П. Русская народная бытовая песня. М.- Л.: Наука, 1962. С.100.

Дакас рушан гьале гьял! Девушку до этого доведший![79]

Символы в поэтической традиции агулов похожи с подобными образными выражениями других народов Южного Дагестана. Иногда в свадебных песнях имена невест подменялись разнообразными как популярными, так и необычными символами, подчеркивающими сказочную красоту невесты. Наиболее известные символы – это джейран, цветок (чаще всего красный мак), птица, круглолицая луна, красавица-ханум, ласточка, куропатка и т.д. В то же время встречаются и оригинальные символы, используемые в смысловых, строфических и синтаксических параллелизмах:

Ай, Дербентдин жагор гъоан, Эй, дербентский белый камень,

Ихьу ус мудам хьурай. Чтобы ты обосновался (укрепился) здесь.

Геда кканде ади сус, Парня любя, пришедшая невеста,

Ери к1ирк1ан баб хьурай. Чтобы ты стала матерью семи сыновей.

Образ-символ, используемый в свадебной традиции, и реальный образ невесты или жениха органически связаны между собой. Известный фольклорист Ю.Г. Круглов пишет: «Можно утверждать, что свадебная песня, построенная по типу «символическая часть плюс реальная» имеет один образ, который осмысливается то реалистически, то символически. Обращение наряду с реальным к символическому изображению действительности диктуется, как представляется, вполне определенными художественными задачами. Будучи выражением и обобщением реалистических наблюдений народа над миром природы, символ в свадебных лирических песнях заключает в себе основной эмоциональный заряд песни, так как в этом отношении на слушателя сильнее действует именно то, что выражено в ней через красоту символа; основной же идейный (обрядовый) смысл заключается во второй, реальной, части»[80].

---

[79] Шаумян Р. Грамматический очерк агульского языка. С. 121.

[80] Круглов Ю.Г. Символика в свадебной поэзии. //Художественные средства русского народного поэтического творчества. М.: Изд-во МГУ, 1981. С.11-12.

Но в редких одиночных романтических четверостишиях делается попытка подчеркнуть идеальность невесты («Джайнатдин Х1урипери») («Гурия райская»), сравнивая ее с известными персонажами из исламской мифологии:

Пайгъамбардин Фат1имат	Пророка дочь Фатимат,
Эс х1яйиф амифи.	Жалко тебя выдавать (замуж).
Х1асрат Аьли Уьмар,	За Х1асрат Али Умара,
Къабул девей амифи.	Он тебе не нравится.

Жених в свадебной поэтической традиции агулов занимает незначительное место. Его образ почти не разработан, а ограничивается лишь общими выражениями и формулами. Но в песнях-благожеланиях и песнях-наставлениях подружек невесты, насыщенных различными художественными средствами, выражается желание молодым удачи в семейной жизни, богатого дома и здоровых детей:

Агъ талан алит1анас,	Чтобы продолжить дорогу (жизни),
Къизилдин курси акьи.	Сделай золотой стул.
Хан сах1иб ачадивас,	Чтобы невесту в дом завести,
Караван-сарай акьи.	Караван-сарай для нее построй.

Ц1ак1ин акьа джигьиларис,	Свадьба играется для молодых,
Сус мубарак хьурай.	Поздравляем с невестой тебя.
Удигь гьае чуппарис,	Чтоб как у старших братьев,
Сагъ велед хьурурай.	Здоровые дети родились.

Однако в юмористических четверостишиях (или корильных песнях) возможны строки, задевающие как сватов, так и самого жениха. Высмеивание жениха, согласно традиции, не популярно у агулов, однако бывают исключения. В таких шуточных песнях, как правило, основное место отводится намекам, вызывающим смех у присутствующих. Так, подружки

невесты, провожавшие ее в «чужой дом», старались всеми способами подчеркнуть недостатки жениха и пели песни, явно задевавшие его внешность:

К1аре ккелан йикк иц1ай	Кормя мясом черного ягненка,
Чин вун, Аьли, багьа акьаси.	Мы тебя, Али, дороже сделаем.
Хилари архьугана,	Когда ты попадешь к нам,
Чин вун пази суман уьхеси.	Мы тебя как сокола выходим.

В песне подружки невесты недвусмысленно намекают на то, что жених худой и невзрачный. По традиции агулов, полный и упитанный горец – это тот, кто имеет материальный достаток в семье.

В репертуаре свадебных песен агулов сохранились диалогические шуточные тексты, в которых от имени жениха и невесты выступали две хоровые группы женщин. Песенное состязание групп девушек представляло эстетическое зрелище, где певицы нередко пытались импровизировать на заданную тему. Эти песни имели как утвердительный, так и вопросно-ответный характер. Такие песни, как правило, исполнялись под хлопки во время девичника и вызывали всеобщий смех.

От имени невесты:

Вестава, жан, вестава,	Не выйду (за тебя), жан, не выйду,
Вас лехъун ах1айдава!	Ты не умеешь танцевать!

От имени жениха (Наврузбега):

Вас канчи дала мева,	Решай сама, как хочешь,
Чахъ ире х1уни хъая	У нас красная корова есть.

От имени невесты:

Кандава, жан, кандава,	Не хочу (красную корову), не хочу,
Ве баб пара кьеефе!	Твоя мама очень злая!

От имени жениха:

Вас канчи дала мева,	Решай сама, как хочешь,
Чахъ маргуйи ччам хъая ,	У нас целый кувшин масла есть,

Са цал куппарин хъая,	Сколько хочешь кизяков,
Даразъ к1урарис вестава[81].	В лес за дровами не пойдешь.

Бытовые, экономические и творческие связи агулов с лезгинами и табасаранцами были весьма тесными. Почти вся взрослая часть агулов владела лезгинским и табасаранским языками. Ежегодно эти народы Южного Дагестана вместе участвовали на лезгинском празднике «К1ару» («Праздник черешни»), где агулы, рутулы и табасаранцы выкупали черешневые сады и устраивали празднества.

Горцы проводили народные гуляния с обильными угощениями, выступлениями канатоходцев, известных ашугов, шутов и певцов, устраивали скачки. Всюду звучали музыка зурначей и барабанщиков, народные песни и импровизации ашугов на лезгинском, агульском, табасаранском, азербайджанском языках. На празднике по сбору черешни происходили произвольные состязания непрофессиональных музыкантов, популярных в Южном Дагестане ашугов, хоровых групп певиц, исполнявших народные песни на разных языках[82].

Вся свадебная поэзия тесно связана с конкретными ритуалами, а также адресована персонажам обряда. Она шлифовалась веками, создавая эстетически выдержанные и целостные бенды. Весь свадебный обряд представлял собой театрализованное по своей форме действие с характерной для него системой ритуальных образов.

Таким образом, анализ свадебного обряда и поэзии агулов позволяет отметить, что народ в течение веков создавал богатое культурное наследие, в котором отразились быт, образ жизни и культура горского этноса. Вместе с тем, необходимо заметить, что некоторые свадебные ритуалы постепенно упрощаются, теряя свою магическую направленность и первозданную

---

[81] Зап. Алаева Мегрибан от 70-летней Алаевой П. в 1987 г. в с. Тпиг Агульского р-на. Рукоп. фонд Студенческой фольклорной лаборатории Дагестанского государственного педагогического университета. (В дальнейшем – СФЛ ДГПУ). АГ – 913. С. 31.

[78] Ганиева А.М. Очерки устно-поэтического творчества лезгин. С. 27.

красоту, а поэтические строфы исчезают из обряда, уступая место сочинениям профессиональных ашугов, музыкантов и певцов. Исчезли из обихода свадебные состязания джигитов, показавших свое умение скакать верхом, стрелять по мишени. На свадьбах в прошлом определяли победителя и его скакуна, которых родственники жениха одаривали различными подарками. Постепенно утрачиваются ритуалы магического характера, направленные против сглаза молодых, а также церемонии, проводимые с невестой.

1.2. Похоронные причитания

Причитания – один из древнейших жанров народного поэтического искусства. Они возникли в глубокой древности как магические песни, сопровождавшие покойника в «потусторонний мир». Это единственный жанр, в котором не происходит процесс предварительного творческого осмысления содержания и структуры будущего произведения. Согласно устоявшейся традиции, от плакальщицы требуются моментальные импровизационные сочинения, адресованные покойнику. У агулов, как и у других народов Дагестана, над покойником должны были причитать его родственницы. Профессиональных плакальщиц у агулов, как, к примеру, в некоторых аулах аварцев, не были известны.

Смерть в примитивном представлении древнего человека была не прекращением существования человека, а переходным моментом в загробный мир, где его ожидает вечная жизнь. Ограниченный уровень мировосприятия человека представлял, что людей в загробном мире ожидает другая, более благоприятная жизнь после их оживления в аналогии с ежегодным воскрешением природы. В то же время, болезнь членов рода или племени, природные катаклизмы, приносившие аборигенам какие-либо невзгоды, воспринимались людьми древности как происки умерших. Поэтому оставшиеся в живых сородичи покойника старались умилостивить его, расположить в свою пользу, уберечь себя и других от всевозможных преследований со стороны мертвых.

Как писал исследователь русского фольклора В. Базанов, покойник оказывал влияние на жизнь живущих, «вмешивался в отношения живых людей, помогал им или, наоборот, вредил своим поведением. Отсюда возникла потребность установить контакт с умершим, расположить его в свою пользу. Похоронный обряд и выполнял функции этого договора. Обряд имел, безусловно, магическое значение. Со временем похоронный обряд

утратил магическое значение, а плачи, словесно оформлявшие обряд, стали выражать более реалистические и жизненные представления народа. Плачи приобрели характер семейно-бытовой поэзии, где личное горе в связи с потерей близкого человека, безотрадное положение вдов и сирот и тому подобные мотивы стали главными».[83]

Похоронные причитания (или плачи) у агулов в разных селениях назывались по-разному: «г1орар», «эшалар», «варар». Лезгины их называли «лугьунар», «ишелар», табасаранцы – «ишилар», лакцы – «зума», даргинцы – «луала», «кьакьари», аварцы – «маг1о». Их назначение в быту всех народов Дагестана было одинаковым – для оплакивания покойника. Причем, оплакивание у агулов проводили не только в первые три дня после похорон, но и на сороковой или пятьдесят второй день при ритуальном поминании покойника. Агульские плачи и причитания – это небольшие лироэпические произведения, посвященные покойнику и созданные путем импровизации. Лирические и эпические составляющие в плачах представлены не однородно. В одних текстах лирические переживания по поводу смерти близкого человека занимают исключительное место, в других – помимо типичных страданий плакальщицы излагают факты, связанные с жизнью умершего или же его родственников.

Изучение традиционных похоронных обрядов древних агулов и причитаний позволяет заметить, что мусульманская религия внесла существенные изменения в общую структуру обряда, приближая его к канонам ислама. Это видно в ритуалах омовения, погребения, в церемониях религиозного словесного или хорового сопровождения его на кладбище и захоронения.

Как известно из исторических памятников, Южный Дагестан был покорен арабами в УШ веке, но полная исламизация длилась до Х-ХШ веков.

[83] Цит. по ст. Х.М. Халилова «Поэзия скорби (похоронные плачи)» // Традиционный фольклор народов Дагестана. С.169.

До этого периода одна часть агулов проповедовала языческую, другая – христианскую («хачпери дин») религии. Поэтому долгое время среди агулов погребальные обряды проводились в смешанном виде, пока мусульманские ритуалы не вытеснили из быта церемонии иных религий. Но все же до сих пор в похоронном обряде и причитаниях сохранились отдельные элементы языческого мировоззрения. Можно вполне согласиться с исследователем А.М. Аджиевым, утверждающим, что «похоронная обрядность, сопряженная со страхом перед смертью, перед нанесением покойником вреда живущим и с верой в жизнь «на том свете», была наиболее проницаема для влияния ислама, и, очевидно, потому была им почти полностью трансформирована (что в меньшей мере относится к поэзии, сопровождающей этот обряд)»[84].

Агульские причитания по тематической разнородности делились на следующие группы: причитания по мужу, сыну, дочери, брату, отцу, матери и т.д. По традиции причитали только женщины, поэтому этот жанр можно вполне назвать «женским жанром». По силе эмоциональности бытования, причитания превосходят другие жанры народной поэзии. Неожиданное горе, как правило, вызывает эмоциональное выражение отношения женщины к несчастью, и родственницы покойника импровизационно слагали яркие строки, сопровождая свои сочинения экспрессивными действиями, что создавали театрализованные сцены скорби. «Похоронные причитания в отличие от других жанров народного творчества наиболее отчетливо сохранили в себе признаки синкретизма народной поэзии, то есть сочетание песни-плача с «орхестическими движениями» (определение А.Н.Веселовского), усиливающими их эмоциональность. Неожиданное горе, естественно, вызывает резкую перемену психологического состояния человека. Личный талант импровизатора

---

[84] Аджиев А.М. Многообразие и единство в фольклоре народов Северного Кавказа. // Семейно-обрядовая поэзия народов Северного Кавказа. Сост. А.М.Аджиев. Махачкала, 1985. С.21 – 22.

придает особую эмоциональную окраску причитаниям. Передача индивидуального психологического состояния плакальщицы с помощью традиционных народных поэтических средств создает специфический поэтический симбиоз, в котором личное и общее составляют неразрывно связанное, целое»[85].

Покойников у агулов оплакивали по-разному. Наиболее эмоционально оплакивание проходило при получении вести о смерти молодого человека, женившегося в недалеком прошлом. Экспрессивное выражение горя сопровождалось у женщин громкими воплями, царапаньем лица, рвением волос, обрезанием кос, нанесением себе разных увечий и т.д. Такие сцены наблюдались особенно при смерти юноши, наследнике рода, брата, привезенного из «дальних краев», главы семьи. Плакальщица сочиняла причитания с обильным использованием различных иносказаний и символов, а в финале произведения присутствующие женщины поддерживали исполнительницу хоровыми воплями типа «Агьи-агьи-агьи!»:

Джан, аьзиз (хьюй)!
Вун фидах1ан эхе кар акьуни?
Зе хулан экк кит1усуни,
Зе багъдис меркк ийрх1уни,
Багъди айе тукар алтахъуни,
Зе багъди дар рукъуни,
Я, аьзиз, аьзиз!
Агьи-агьи-агьи![86]

Джан, дорогой (муж)!
Что же ты наделал?

[85] Курбанов М.М. Душа и память народа. С.25.

[86] Зап. нами в 2002 г. от Расуловой Айшат из с. Кураг Агульского р-на, 80 лет.

В моем доме свет потух,
Град побил мой сад,
Цветы в моем саду осыпались,
Дерево в моем саду высохло,
Эй, дорогой, дорогой!
Агьи-агьи-агьи!

Искусство импровизации в похоронной поэзии требует соблюдения определенных правил сочинения и поэтических способностей. Во-первых, плакальщица должна уметь сочинять причитания, так сказать, «с ходу», во-вторых, исполнять их эмоционально. Такими способностями обладали не все женщины, особенно молодые, поэтому предпочтенье отдавали текстам пожилых и опытных импровизаторов. При таком ритуальном оплакивании среди женщин естественным образом выделялись корифеи, которые занимали исключительное положение при оплакивании. Корифеями могли быть, как правило, пожилые ближайшие или дальние родственницы покойника, которые имели достаточно богатый опыт оплакивания. А они при составлении своих текстов широко использовали популярные сюжетные мотивы, образы, выражения, символы, сравнения из поэтического фонда народного творчества. У древних агулов не было профессиональных плакальщиц. Как писал З.К.Тарланов, «плачи должны были быть мерными, красивыми, чтобы не пугать духа умершего, остающегося дома как раз трое суток, к исходу которых приурочивали «хайрат» – поминки с жертвоприношениями ради благополучия и успокоения души покойного. Повторный «хайрат» устраивали через сорок дней и год»[87].

Эстетические качества импровизаций составляют универсальную образную систему причитаний, применяемую при различных покойниках. В агульских образцах вылеплен не реалистический, а идеализированный образ

[87] Тарланов З.К. Агулы: их язык и история. С. 48.

покойника с характерными для этого жанра портретными зарисовками. Образы персонажей похоронной поэзии имеет свою специфику, не характерной для других жанров народной поэзии. Покойника обрисовывали только с положительной стороны. Умерший уподоблялся, с одной стороны, горному соколу, джейрану, ретивому коню, отважному джигиту, а с другой – высохшему дереву, цветку, подбитой птице и т.д.

Идеализация покойника в фольклорной традиции имеет древние корни, связанные с мифологической установкой величания умерших, чтобы последние не преследовали живых и не наносили им вреда. В древности покойника восхваляли из-за страха перед ним и с целью возвеличивания и облагораживания его перед непонятными для обывателя силами, будто бы имеющими в загробном мире. При создании образа покойника плакальщицы, широко используя традиционные выражения и формулы, иногда прибегали к детализации портрета:

Я, джан, аьзиз велед!
Ве джагор силибар аттахъаси гьан?
Ве к1ари сипилар къуттахъаси гьан?
Ве джагор джан мелехъари 1ут1аси гьан?
Гьарай зун фи акьаси?
Агьи-агьи-агьи, джан!

Эй, джан, дорогой сынок!
Твои белые зубы выпадут ли?
Твои черные усы упадут ли?
Твое белое тело черви съедят ли?
О, что же я буду делать?
Агьи-агьи-агьи, джан!

Джан, хьюй!

Кафалин мет1ри алит,
Гарданди къари алит,
К1ари улар айит,
К1ари сипилар хъайит,
Магьидин силибар айит,
Яраб джагор ви джан,
Ругарикк пуч хьаси гьан?
Джан, агьи-агьи!

Джан, муж!
Шириной ты в метр был,
Шею длиною в локоть имел,
Черные глаза имеющий,
Черные усы имеющий,
Янтарные зубы имеющий,
Твое белое тело
Испортится ли в земле?
Джан, агьи-агьи!

В репертуаре агульских плакальщиц особо выделялись причитания, посвященные погибшим родственникам в результате несчастного случая «на чужбине». Большая часть мужского населения агулов занималась сезонным отходничеством. Ограниченность земельных угодий, отсутствие работы в крае, общая бедность населения постоянно вынуждали горцев выезжать на заработки в Дербент, Кубу, на плоскостные районы для работы на виноградных плантациях, на нефтяные промыслы Баку. Определенная часть мужского населения в XX веке выезжала и в города России. При получении вести о смерти брата или отца родственницы погибшего тут же начинали громко причитать с воплями. Весть о смерти сельчанина быстро распространялась по магалам, и вся взрослая часть населения собиралась в доме умершего.

Женщины причитали не зависимо от того, присутствует покойник или нет. При ожидании трупа «с чужбины» мать в причитаниях проклинала «чужбину», унесшую его любимого сына:

Джан бабан, аьзиз геда!
Фас хуруни гьан вун зас,
К1ина дюньядилас вес ккейит?
Фас хуруни гьан бабас,
Нюкьдин аьзабар агос ккейит?
Байят хьурай варха ватан,
Ккане геда к1ес акьут!
Джан, бабан, агьи-агьи!

Джан, мамин, милый сын!
Зачем родила я тебя,
Так рано из мира ушедшего?
Зачем родился у матери,
Так рано в могилу ушедший?
Пусть будут прокляты чужие края,
Убившие моего любимого сына!
Джан, мамин, агьи-агьи!

Исламская религия оказала существенное влияние и на содержание причитаний. В некоторых из них упоминается, что покойник будет по воле Аллаха определен в райский сад, потому что он вел праведный образ жизни на земле. Такие причитания-пожелания носили магическую направленность. Смерть всегда упрекали, что она пришла неожиданно и унесла самого любимого человека. Дочери и сестры сочиняли эстетически обогащенные и лирически складные и сложные строки, посвященные матерям. В таких текстах плакальщицы демонстрировали свой талант импровизатора, насыщая строки различными оборотами и образными выражениями:

Джан, аьзиз баб!

Джейранди некк и баб,

Хулан аьк и вун баб,

Хулан баракат и вун баб,

Вун фидах1ан ц1уруни?

Вун фидах1ан рукъуни?

Атас аьдат адава,

Вери рекъ ягъур хьурай!

Вун джайнатдин багъди хьурай!

Джан, аьзиз баб!

Джан, родная мама!

Молоком газели кормившая меня мама,

Ты – свет в нашем доме,

Ты – благополучие нашего дома,

Как ты истощала?

Как ты высохла?

Оставить тебя (дома) обычая нет,

Счастливого тебе пути!

Пусть, чтобы ты попала в райский сад!

Джан, родная мама!

Тяжелая жизнь дореволюционного агульского крестьянина или скотовода ярко отразилась в сохранившихся в памяти народа образцах причитаний. Часть мужского населения народа была занята овцеводством в высокогорье, вдали от домашнего очага. Частые ливневые дожди с оползнями с крутых склонов Агула, отсутствие каких либо бытовых условий для чабанов и отар, резкая перемена погодных условий в горах (град и молния) и другие неожиданности, приводили к массовой гибели овец и смертельному исходу чабанов – самой бедной части населения. Чабанами и

пастухами соглашались работать только самые бедные безземельные крестьяне, у которых не было иного выхода. Поэтому эти профессии у горцев считались в старину непочетными. Даже сравнение с чабаном или пастухом кого-нибудь в публичном споре считались оскорбительным для последнего. Однако весть о смерти чабана или пастуха воспринималась народом как несчастье всего аула. До сих пор в памяти пожилых женщин сохранились некоторые тексты с эпическими моментами из жизни чабанов:

Джан, аьзиз хьюй!
Хюппарин к1арат1 фад Курах-дереи айит,
Шиникарис гуни хас кканд айит.
Агъай вун хал алихьаси,
Хал алихьаси – бахт хьаси.
Агъай вун гедадис ц1ак1ин акьаси,
Ц1ак1ин акьуна – гедадин юрк1 шад хаси.
Агъай вун руш хьюяс иц1аси,
Руш хьюяс ина – юрк1 саккин хьаси.
Нахьи ве бахт, аьзиз хьюй?
Бахтун ериндн, дардар адини,
Аьзиз хьюй, агьи-агьи![88]

Джан, дорогой муж!
Ты пас овец на склонах Курах-дере,
Хотел детям еду принести.
Ты говорил, что дом построим,
Дом построим, счастливыми будем.
Ты говорил мне, что сына поженим,
Сына поженим, счастливым его сделаем.

[88] Зап. нами 2003 г. от Алибековой Айшат (переселенки из с.Усуг) в с. Чинар. Дербентского р-на, 73 года.

Ты говорил, что дочку замуж выдадим,
Замуж выдадим, счастливой ее сделаем.
Где твое счастье, дорогой муж?
Вместе счастья горе нас посетило,
Дорогой муж, агьи-агьи!

У плакальщиц свое представление о загробном мире. Оно соответствует распространенным кораническим мифам, что покойника будут допрашивать ангелы о полученных в земной жизни грехах, а также о том, что на пятьдесят второй день произойдет «отделение души от тела» или «отделение мяса от костей» умершего. В плачах исполнители стараются чем-нибудь помочь покойнику и сочувствуют ему. По представлениям древних горцев, душа покойника витает до тех пор в неизвестности, пока родственники не принесут соответствующие жертвоприношения на святые места или на место захоронения умершего. Такие причитания содержат отрывистые сюжетные нити, представляющие части общего мировоззрения верующих, а также фрагменты из жизни покойников:

Джан, зе кюй!	Джан, мой брат!
Багъдиас агъуч1ун,	Ты вырос в саду,
Дагъди уч1уни вун.	И ушел в могилу.
Рагъуккес китуч1ун,	Из солнца ты вышел,
Серинди уч1уни вун.	В тень ушел ты.
Юфц1урна кьюдар хьугана,	Когда пятьдесят два дня будет,
Дюрх1убар китахъаси.	Твое тело разложится.
Юфц1урна кьюдар хьугана,	Когда пятьдесят два дня будет,
Хулалди ви рюх1 адаси.	В наш дом твоя душа придет.
Джан чиччин!	Джан, сестрин!

Я, баб!	О, мама!
Ик1уни вун нюкьари,	Похоронили тебя в могилу,

Архьуни вун рукьари.	Оказалась ты в оковах (железных).
Ругун тепе хьаси вартал,	Бугор земли будет сверху,
Эхе дагьар хьаси джандил.	Большое горе будет тебе.
Иман ислам фи пучин?	Вера ислам что скажет?
Пас дахьучин вай на х1ал,	Если не выдержишь допрос,
Ле ви и, баб?	Что сделаешь, мама?

Анализ обрядовой поэзии агулов позволяет заключить, что календарно-обрядовая поэзия и причитания сохранили до сих пор устойчивую форму текстов, состоящих из различного количества строк в песне. Они непосредственно связаны с конкретными обрядами и ритуалами. В то же время свадебная поэзия под влиянием необрядовой лирической поэзии приобрела форму восточного бенда, как это случилось с большей частью лирической поэзии табасаранцев и лезгин. Изучение обрядовой поэзии агулов позволяет отметить, что она заложила основу развитой эстетической образной системы, что ярко отразилось и в необрядовой лирике и поэтике всей народной поэзии горного этноса, о чем будет сказано в последующих частях работы.

Глава 2. НЕОБРЯДОВАЯ ПОЭЗИЯ

Народные лирические песни агулов – самые многочисленные и популярные в устном народном поэтическом творчестве. Они сопровождали простого труженика во время работы и отдыха, на традиционных праздниках или в моменты подъема лирического настроения. Песней горянки облегчали свой изнурительный труд за ковровым станком и в знойном поле при прополке или уборке урожая, во время сенокоса или приготовления кизяка для бытовых нужд. Жизнь агулки-горянки была нелегкой, особенно это видно из жизни молодой замужней женщины, которая с утра до позднего вечера не находила себе покоя от бесконечного физического труда. В прошлом, когда мужская часть селения надолго уезжала на заработки, женщине приходилось наравне с пожилыми мужчинами испытывать тяжесть при сенокосе на горных склонах. Тяжелой была участь и простого земледельца (или скотовода), который всю взрослую жизнь трудился, не покладая рук, чтобы прокормить себя и семью.

Но все же, народная песня сопровождала горцев всюду. Она была вечной спутницей повседневной жизни, отражающей трудности быта и мимолетные радости жизни. Основными носителями и исполнителями агульских необрядовых песен были женщины. А мужчины сочиняли и исполняли лирические песни под аккомпанемент четырехструнного чунгура, широко известного у восточных ашугов, а также у азербайджанцев, лезгин, табасаранцев и других народов Южного Дагестана. Мужские хоры у агулов не были известны.

Необрядовая поэзия агулов богата и разнородна по своей тематике и форме. В народе все песни обрядового или необрядового характера называются одним словом «мегьнивур», словом близким с лезгинским «манияр» или табасаранским «мяълийир». Составлялись они из простейших четверостиший, имеющих смежные, перекрестные, кольцевые рифмы или

рифмы восточной гошмы – а, а, а, б. Из четырехсот таких песен-четверостиший, записанных нами в десятках селах Агульского, Курахского и Дербентского районов, более трехсот текстов составляют песни на любовную тематику. Остальные – это песни отходников, о социальной и семейно-бытовой жизни народа и другие. В необрядовой лирике народ веками отражал свои желания и стремления, эстетические представления о природе человеческой души, мечты о справедливой и гармоничной жизни, о личных страданиях и надеждах.

Что же касается структуры народных лирических песен агулов, то необходимо заметить, что преобладающее большинство из них составляют самостоятельные четверостишия «бенды», сочиненные по различной тематике. Однако незначительную часть лирической поэзии представляют отдельные песни, имеющие свои названия и объединенные общей формой и структурой. Сочинители таких песен были простые труженики, которые при создании песен под соответствующую народную мелодию соблюдали строгую каноническую форму силлабического семисложного (или восьмисложного) размера.

Необрядовая поэзия агулов тесно связана с историей и жизнью горцев. Хотя в исторической хронике до ХХ века еще не найдены какие - либо тексты о жизни и нравах народа, в устно-поэтическом творчестве сохранились отдельные четверостишия и целые тексты с соответствующими названиями, где народ отражает свое отношение к жизни в ХУШ –ХХ веках, а также свое видение общественно-политического положения агульских бедняков, составлявших наибольшую часть населения. Эти песни, содержащие социальный протест и отображавшие нелегкую жизнь узденей (свободных крестьян), раятов (крепостных крестьян), чанки (незаконнорожденных детей беков) и лаги (привезенных беками рабов, использовавшихся на любой работе), были весьма популярны в народе.

Вопрос классификации лирических песен до сих пор окончательно не разработан в дагестанской фольклористике, однако обозначена концепция тематического деления необрядовой лирики. Так, известный фольклорист Х.М. Халилов, используя тематический принцип классификации, среди лирических песен народов Дагестана выделяет как наиболее распространенные игровые, любовные, семейно-бытовые, детские песни, песни отходников и другие[89]. Исследовательница лезгинского фольклора А.М. Ганиева необрядовую поэзию лезгин делит на следующие разновидности: исторические песни, трудовые песни-манияр, любовные, семейно-бытовые, детские песни и песни об отходничестве[90].

Фольклорист М.М. Курбанов, изучая табасаранскую народную поэзию, несколько иначе подошел к проблеме классификации лирических песен. Он пишет: «Принимая во внимание сложность деления необрядовых песен на жанры, для классификации табасаранских «мяълийир» мы взяли тематический и эстетический критерии. Только на основе тематического принципа можно рассмотреть то множество текстов песенной словесности табасаранцев, которое охватывает самые разные стороны жизни и быта народа. А эстетический поможет нам сгруппировать большое количество материала и исследовать его художественно-эстетические стороны. Исходя из вышеизложенного, необрядовые песни табасаранцев можно разделить на любовные, социально-бытовые, семейно-бытовые, шуточные и сатирические. Поэзию о любви, в свою очередь, необходимо условно расчленить на любовную лирику элегического характера и любовные проклятия».[91]

Учитывая различные суждения дагестанских исследователей и тематическую разнородность агульской необрядовой лирики, в лирической поэзии народа необходимо выделить следующие разновидности: любовная

[89] Халилов Х.М. Лирическая поэзия.// Традиционный фольклор народов Дагестана. М.: Наука, 1991. С. 124 – 240.
[90] Ганиева А.М. Очерки устно-поэтического творчества лезгин. С.57 –93.
[91] Курбанов М.М. Душа и память народа. С.54.

лирика, социально-бытовые, семейно-бытовые песни и песни об отходничестве.

Сюжетные исторические песни в агульском фольклоре еще не зафиксированы, хотя имеются отдельные фрагменты, в которых упоминаются некоторые исторические или бытовые периоды из жизни горского этноса. Хотя агулы в течение тысячелетий, как и другие народы Южного Дагестана, подвергались набегам персов в У-У1 вв., арабов в УШ в., монголов и «Хромого Тимура» в ХШ-Х1У вв., войск Надир-шаха в ХУШ в. и других завоевателей, эти трагические события не нашли отражения в исторических песнях, как это случилось у соседних лакцев, даргинцев и аварцев. Вероятно, это связано с влиянием эпических традиций культуры соседних народов (лезгин, табасаранцев и азербайджанцев), с которыми агулы постоянно находились в тесных экономических и культурных связях.

В то же время в устном творчестве народа до сих пор бытуют предания и легенды об арабских походах в Дагестан под руководством мифического Абу-Муслима и разорении селения Рича Агульского района, сыгравшем крупную стратегическую роль как важнейший пункт на пути из Южного Дагестана в Северный. В местной арабской литературе «История Абу-Муслима» и преданиях говорится о поселении в с. Рича потомков завоевателя и о получении населенным пунктом почетного названия «Баб-аль-къист ал-Риджа», что означает «Ворота справедливости»[92].

Аналогичным образом трагические события ХУШ века, связанные с нашествиями персов под руководством Надир-шаха, отобразились не в исторических песнях, а в преданиях и легендах. В одном сказании говорится, что, «отступая, Надир-шах подверг страшному разгрому агульские селения и угнал с собой большое количество пленных, которых затем поселил в Мугани. Там они долгое время сохраняли свой язык, обычаи и т.д.

---

[92] Ахмедов Ш.М., Булатова А.Г., Исламмагомедов А.И. Указ соч. С.11.

Рассказывают, что лезгинские лудильщики, будучи в Мугани, однажды встретили женщину, сидящую у порога своего дома и сбивающую масло в кувшине. Когда лудильщики спросили, есть ли у нее посуда для лужения, она ответила на чистейшем агульском языке. Оказалось, что она была угнана в Муган Надиром-шахом. Говорят, что эти лудильщики привезли ее в агульское селение Хоредж, неподалеку от с. Рича»[93].

Очевидно, что в агульском устном народном творчестве жанр исторических песен не получил развития, хотя имелись отдельные небольшие сюжетные песни исторического или бытового характера. Исторические и героические события и явления, освещались, согласно традиции, в преданиях и легендах, которые требуют собрания, публикации и специального исследования.

[93] Ахмедов Ш.М., Булатова А.Г., Исламмагомедов А.И. Там же. С.17.

2.1. Песни о социально-бытовой жизни агулов.

Агульская народная поэзия, отражая различные стороны жизни и быта народа, не могла пройти мимо социальных проблем жизни. В художественном творчестве бытовали песни, касающиеся тяжелой доли простого труженика, а также вопросы, освещающие имущественное неравенство и беспросветную жизнь как горянки, так горца-земледельца и скотовода.

Агульское общество в конце X1X века представляло собой различные социальные слои. Социальная дифференциация агульского общества зависела от наличия или отсутствия у горца собственной земли. Так, в Агуле существовали следующие формы земельной собственности: ханская, бекская, мюльк, мечетская и общинная. Если большая часть селений Агула входила в «вольные общества», имеющие свои общинные или вакуфные (т.е. мечетские) земли, то в некоторых населенных пунктах трудящиеся расчленялись на соответствующие социальные группы: уздени (свободные крестьяне), раяты (крепостные крестьяне), чанки (незаконнорожденные дети беков) и лаги (рабы, использовавшиеся на любых работах). В то же время наиболее плодородными пахотными землями и сенокосами владели отдельные богатые тухумы, на которых работали раяты, лаги и уздени, не имеющие земель вообще или достаточных земельных угодий.

Жизнь агулов в прошлом была очень трудной из-за отсутствия каких-либо легко проходимых дорог, связывающих их с соседними табасаранцами и лезгинами. До тридцатых годов XX века наиболее трудная часть дороги в ущелье Магудере представляла собой крутую тропинку шириною в копыто лошади. Зимой верхняя часть Большого Магудере становилась совсем непроходимой из-за снегов. В наиболее узких местах всадники окриками предупреждали о невозможности разъехаться. При встрече снимали груз с худшего коня и сбрасывали его в пропасть с тем, чтобы один из всадников

мог проехать. По словам старожителей, потерявшему коня возмещалась его стоимость. Но бывали случаи, когда встретившиеся горцы на узкой тропинке не могли договориться, более сильный путник сбрасывал в пропасть с конем и всадника. Отсутствие дорог намного задерживало экономическое развитие народа, который итак постоянно находился в нищем положении.

Часть населения Агула находилась и в зависимости от соседних казикумухских правителей, которым платили подати. Из истории известно, что, начиная с ХУ века, между агулами и казикумухскими ханами происходили постоянные конфликты из-за сенокосных и пахотных земель в приграничных с лакцами землях. Как пишет этнограф Ш.М. Ахмедов, «казикумухский правитель шамхал Улхай «предъявил иск жителям Тпига по поводу какого-то селения Зуьлер-х1ур, что, мол, «харадж с этого селения полагается мне». Здесь нас интересует тот факт, что казикумухские шамхалы собирали харадж с зависимых общин агулов. В этом отношении Зулер не является исключением. Так, например, жители селения Буркихан «платили подати своим ханам»...Не говоря уже об основной территории агулов, которая по мере усиления казикумухского шамхала, затем хана, полностью попадала под его власть, населенные пункты Цирхе, Бедюк Буркихан, Яркуг и другие эксплуатировались как собственность ханов. Жители этих общин несли в пользу хана поземельные налоги «за пользование угодьями, считавшимися все ханскими».[94]

Таким образом, безземельные и малоземельные зависимые от крупных землевладельцев горцы подвергались жестокой эксплуатации как со стороны местных богачей, так и казикумухских правителей. К примеру, «уздени сел. Буркихан, совместно с раятскими семьями, должны были платить бекам в год 8 баранов малых и 12 больших, а также по одному барашку с каждого стада. Кроме того, раяты отдавали бекам отдельно от узденей по десять саб зерна и

[94] Ахмедов Ш.М. Краткий очерк истории и социальных отношений агулов в Х1Х – нач. ХХ веков. // Агулы (Сб статей по истории, хозяйству и материальной культуре). Махачкала, 1975. С.26.

по одной овце с каждого дома, а также один улей с каждых десяти ульев только с тех домов, у которых имеются пчелы.... За пользование лесом, который еще в 1864 году являлся собственностью беков, уздени и раяты села обязаны были, «очередясь между собой, платить бекам с каждых 12 домов в год 12 баранов».[95]

Помимо всего, раяты и рабы «лаги», жившие в селении Буркихан, обязаны были ежегодно обрабатывать пахотные участки беков, убирать хлеб и заниматься сенокошением. Бедные общинники этого населенного пункта работали пастухами и чабанами у беков, поскольку считались наследственными раятами буркиханских беков.

Имущественная дифференциация у свободных крестьян-узденей привела и к социальной дифференциации. Хотя общинные земли в некоторых селах агулов принадлежали всему джамаату, крупные скотоводы нанимали пастухами и чабанами бедняков за мизерную плату. Кроме того, во время летнего перегона крупного рогатого скота на альпийские пастбища в некоторых селах бедные семьи брали коров у состоятельных хозяев и ухаживали за ними все лето. При этом наниматели обязаны были сдать хозяину масло, сыр, творог, оставив себе, по договоренности, мизерную часть продуктов. Отсутствие собственных земель, а также жестокая эксплуатация труда чабанов и пастухов приводили к массовому отходничеству агулов. Большая их часть выезжала на земледельческие или строительные работы в прибрежные села и города Дагестана и Азербайджана.

Естественно народ в своем устном творчестве так или иначе касается проблем трудной жизни и быта. Тяжелая доля агульского бедняка отражается в песнях просто и доходчиво, обозначая типичную участь бедного горца:

И дюнья гьеми и гьан?	Данная (богом) жизнь эта ли?
Хъара дюнья эс ами гьан?	Дадут ли мне еще жизнь?

[95] Ахмедов Ш.М. Там же. С.35.

И дюнья гьеми ичин,	Если данная жизнь такая,
Кьац1ра дюнья индава.	То, вообще, жизни не было.

До сих пор в агульском фольклоре сохранились песни, исполняемые мужчинами, в которых дается обобщающая картина беспросветной жизни тружеников. Необходимо заметить, что песни о социальной жизни агульских бедняков исполнялись мужчинами. Это песни с сюжетными фрагментами, возможно, некогда больших песен. Так, нами записана песня «Игитан дардар»[96] («Горе храбреца») в 2003 году в селении Фите от 65 летнего ашуга Японова Джигьила. Согласно сведениям этого информатора, песню исполняли под аккомпанемент четырехструнного чунгура еще его отцом и дядей в кругу друзей, когда собирались на вечеринки по поводу приезда знакомого кунака в село или во время сборища на годекане:

Зун зе дардар алттатучин,	Если о горе своем начну говорить,
Зе дардари джил угаси.	От горя моего земля сгорит.
Суварил нюгъар алгьатучин,	Если луга я слезами полью,
Суварин уьк1 рукъаси.	От слез трава на лугах высохнет.
Зун дардар мег1ний хъутакьучин,	Если я в песне о горе спою,
Рухариъ нюгъар агьатучин.	Слезы в реки вылью.
Зе кьуркьул нюгъари,	Мои горькие слезы от горя,
Рухакес гьюл акьаси дардари.	Реки станут солеными как моря.
Зун сатти ме дюньяйи хьуни,	Один я остался на свете,
Чуяр на дусттар варха хьуни.	Братья и друзья далеки от меня.
Гашила на мик1ила гъулбатти,	Голод и холод на чужбине,
Гудж на аман фаттивуни.	Терпенье и силу забрали мою.

[96] Текст находится в нашем личном архиве. К сожалению, ашуг Джагьил Японов и его сын Японов Джалал не смогли вспомнить текст песни полностью, хотя утверждали, что песня имеет продолжение.

Песня соответствует распространенной в Х1Х веке среди ашугов, а также в народном творчестве горцев Южного Дагестана поэтической традиции сложение песен-обращений к родным и близким умирающего горца, который всю жизнь трудился, добывая себе и семье хлеба, но оказался брошенным как родственниками, так и друзьями. Такие песни-обращения первоначально сочинялись талантливыми любителями народных песен или известными ашугами или поэтами, а затем становились народными, пройдя процесс фольклоризации. Эти песни нередко имели различные варианты и версии. Подобные песни-обращения встречались в индивидуальной поэзии табасаранца Саидмагомеда Ружникского (Х1Х в.), лезгина Етима Эмина (Х1Х в.) и в творчестве других дагестанских поэтов.

Согласно вековым традициям горец должен быть сдержанным и терпеливым, и о своем горе может поведать только близким друзьям, которые могут ему помочь или утешить. Так, в песне «Ц1иппе дустар»[97] («Верные друзья») певец обращается к своим друзьям, чтобы их враги исчезли, и они были счастливы:

За хъае ц1иппе дустар,	Мои верные друзья,
Гьамишан бахттлу хьурай.	Будьте счастливы всегда.
Чипихъ хъае душманар,	Чтобы ваши враги,
Агун гулун ушурай.	Пропали навсегда.
За хъае ц1иппе дустар,	Мои верные друзья,
Гьамишан идже хьурай.	Пусть, чтобы вы были счастливы.
Гебуре агъа ч1алар,	Чтобы ваши слова,
Зе джандис дарман хьурай.	Пусть будут мне лекарством.

Социально-экономическое развитие агульских сельских обществ происходило по линии обособления общинной знати, которые постепенно захватывали лучшие пахотные земли и сенокосные участки. Это приводило к

[97] Зап. нами в 2003 г. в с. Арсуг Агульского р-на от 60-летнего Рамазанова Сейфудина.

недовольству нищих слоев общества и активному выступлению трудящихся против землевладельцев, что иногда кончалось кровопролитием. Особенно это часто происходило после присоединения в 1812 году Агула к России, когда представители царского самодержавия защищали интересы имущих слоев общества. Народ выражал свое возмущение и горе в поэтических строках популярной песни:

Джагьилди идегуна,	Когда я молодым был,
Дявди 1уьмур гьатуне.	Жизнь в войне провел.
1уьсе хьуна к1егуна,	А когда состарился,
К1ил фацуна архьуне.	За голову схватился.

Особенно тяжело приходилось жителям с. Буркихан и других населенных пунктов, которые находились под феодальным гнетом казикумухских ханов и беков. Конфликты между нукерами лакских ханов и жителями зависимых селений не раз заканчивались кровопролитиями. Вот что пишет Б.А. Калоев: « Борьба буркиханцев против бекской тирании с новой силой развернулась в 1905 году под влиянием революционного движения в России и на Кавказе. Раяты организованно отказались платить бекам подати. Борьбу эту возглавил житель селения Буркихан Паша Рамазанов. Для того, чтобы как-то существовать, Рамазанов вынужден был ежегодно наниматься к кулакам-скотоводам или отправиться на заработки в Баку. Здесь-то под влиянием бакинских рабочих и созрели революционные настроения Рамазанова. Вернувшись в родное село, он отказался платить бекам подати и нести феодальные повинности. По примеру Паши Рамазанова отказались платить подати и его односельчане».[98].

Вероятно, на основе таких конфликтов между разными социальными слоями агульского общества сложилась популярная до сих пор песня

[98] Калоев Б.А. Указ. соч. С.79.

Игитарин мег1ни»[99] («Песня храбрецов»), где однозначно содержится намек на противостояние бедняков и казикумухских правителей:

Гьава суварин к1илардал,	На высоких горных скалах,
Угъафи джагор ибхьер.	Идут белые снега.
Хьин суман игитардал,	У таких храбрецов как мы,
Верифи ягъар 1уьшар.	Бывают горестные дни.
Шав упуна хабар гьатуф,	Гонца отправили с вестью,
Душман уьлке угурай.	Пусть сгорит вражеский край[100].
Веси упуна пас ушуф,	Ушел сообщить, чтобы хан пришел,
Хандин вазирак к1ирай.	Пусть ханский слуга умрет.
Чин суман аьшкъ алеттар,	Как мы такие удальцы,
Иранди ра уй агъай.	В Иране были говорят.
Маскав камил пашайин,	В Москве у известного ученого
Дафтарик ра ке агъай.	О нас записано, говорят.

Песня отражает события, связанные с крупными столкновениями между некоторыми общинами сел Агула и казикумухскими правителями в 1905 году из-за присвоения последними сенокосных угодий. Такие конфликты происходили постоянно, начиная с ХУ11 века. В прошлом лакские ханы и беки, по договоренности с сельскими джамаатами, пользовались агульскими летними пастбищами, но в середине Х1Х века, опираясь на свою силу, казикумухские правители решили эти земли самовольно присвоить себе. В начале ХХ века агульские сельские общины решили вернуть себе свои исконные земли. Тогда развернулась ожесточенная борьба между общинными крестьянами и беками. Однако на

[99] Зап. нами в 2003 г. . в с. Арсуг Агульского р-на от 60-летнего Рамазанова Сейфудина.
[100] Здесь, вероятно, речь идет о Казикумухе, куда агулы послали своего гонца к хану с просьбой, чтобы он приехал на место конфликта между агулами и нукерами хана.

помощь бекам пришел вооруженный отряд царского наместника, и начались репрессии. Многие из участников конфликта были арестованы, и более десяти человек были сосланы в Сибирь на каторгу.

Причину такого массового выступления трудящихся объяснял бывший участник этих конфликтов Паша Рамазанов тяжелым положением горцев, которые платили непомерные налоги как местным, так и казикумухским правителям: «Однажды ко мне в дом пришел Магди-бек и обратился с такими словами: «Почему ты не платишь налоги свои, холоп, бунтовщик? Я тебе покажу дорогу в Сибирь». И начал бить меня. Потом схватил мешок с зерном, только что принесенный мной на плечах из самого Касумкента, и вышел из хаты. С этого времени началась моя борьба с беками. Я ездил с жалобой на беков в Петербург к военному министру. За неимением денег, больше шел, нежели ехал. Поэтому мой путь от нашего селения до Петербурга длился больше трех месяцев. В Петербурге меня встретили холодно и недружелюбно. «Зачем сюда приехал с такими вопросами?» - спросил меня сердито какой-то военный чиновник, рассматривая мое прошение. «Езжай обратно, там разберут», – и выгнал меня из комнаты».[101]

В устном народном творчестве агулов широко и разносторонне отражены быт, интересы, надежды и стремления народа. В некоторых текстах открыто выражены настроения протеста против угнетателей и притеснителей свободы. Немало места отводятся песням, рассказывающим о тяжелом положении агулки-горянки. Так, в песне «Дардари чи юрк1ар угая» («От горя горят наши души»[102]), записанной первым исследователем агульского языка Р. Шаумяном говорится о трудной участи горянки, а также о протесте против патриархальных адатов насильственной выдачи замуж дочерей и мусульманского духовенства, притесняющего свободные порывы женщины. Песня, исполняемая как свадебная, так и во время отдыха просто

[101] Калоев Б.А. Указ соч. С.79.
[102] Шаумян Р. Грамматический очерк агульского языка. С. 121.

лирическая, пронизана оптимизмом и надеждой, что горянка сама добьется свободы выбора спутника жизни по любви. Судя по оптимистическому содержанию, вероятно, эта песня возникла в начале XX века:

Дардари чи юркIар угая,	От горя горят наши души,
Гъавайи чахъас агъая.	Напрасно про нас говорят.
Чатин велар кюркIаси,	Как много надо убрать с пути,
Бахсуз юркIар бадали.	Ради наших несчастных душ.
Я батIар, ухтан сус,	Стройная и нежная невеста,
Пазидин улар айеф.	Зоркие соколиные глаза.
Хьаси хьи карар дузмиш,	Сами найдем мы выход,
Малладикк муш кедавай.	Не надеясь на кадия.
Джагор арсуран либасари,	Белые из серебра подвески,
Хъуьсудин ранг атIуни	Не от них ты так побледнела?
Байят дадан гафари ,	Будь ты проклят, произвол отцовский,
Руш аьджиз акьуни.	Девушку до этого доведший.

Нищая и беспросветная жизнь агулки была полна невзгодами и бедами. Тяжелая физическая работа приводила горянку к быстрому старению и смерти. Женщина, фактически исключенная из сферы общественных отношений и предельно замкнутая в рамках семейной и трудовой жизни, выражала свой протест в песне. Горские суровые адаты постоянно держали горянку в повиновении. Но горянки давали свободу своим песням, в которых они обрисовывали свое действительное положение:

Джандил але джарари	Ветхие одежды на теле
МикI ра фацай андава.	Ветер и холод не сдерживают.
ЮркIуран хиялари	Думы моего сердца
Дард ра фацай андава.	Даже печали не трогают.

Ч1акьали хьед агъацай,	Кувшином черпая воду,
Хелар ругъайду, Х1юри?	Руки не замерзли, Хюри?
Чакмайи т1аркьар аркьай,	Сапоги от холода потрескались,
Лекар ругъайду, Х1юри?	Ноги не замерзли, Хюри?

Особенно невыносимой была участь горянки-сиротки, выданной замуж в другое селение, если у нее не оставалось родственников, которые могли бы защищать ее. В патриархальном обществе женщина жила под двойным гнетом феодального и семейного рабства. Молодая женщина фактически превращалась в служанку, на которую возлагали всевозможные домашние работы. «Как ни трудна была жизнь в крестьянской среде (доля батрака, безземельного пахаря, пастуха, гонимого всеми труженика) женская доля была самой невыносимой. В системе патриархально-родовых и феодальных отношений, адатов старины на долю женщины выпадало самое тяжелое бремя, самой бесправной личностью в этой системе отношений была женщина»[103].Такое положение простой агулки по-своему в образной форме отражается в народной поэзии:

К1еси гьан, ик1аси гьан?	Умру ли, похоронят ли?
К1аре ругар алахъаси гьан?	Черной землей накроют ли?
Джагор иркар кехъаси гьан?	Белые кости разрушатся ли?
Муканакир адегана,	Когда придет судья[104],
Джувабар иц1ас хьаси гьан?	Ответить за все смогу ли?

Тяжелая доля агулки, ограничивающая женщину во всем и налагавшая на человека жестокими обычаями адата и мусульманского шариата повинности, доводила до преждевременной смерти. В песнях-страданиях на социальную тематику женщина находила свое утешение, и эти песни были своего рода криками души бесправного и обездоленного создания. Вот, что писал немецкий этнограф А. Дирр: «В то время, как бекская ханум жила в

[103] Халилов Х.М. Лирическая поэзия.// Традиционный фольклор народов Дагестана. С.203.
[104] Здесь речь идет о мусульманском мифическом ангеле Азраиле, который, по поверьям, умерщвляет человека.

довольстве, горянка таскает на спине дрова, воду, камни для новых построек, часто отправляется верст за двадцать или тридцать, чтобы принести тяжелый мешок сырой глины, которой обмазывают стены домов, или же она сидит, не разгибая спины, за ковровым станком».[105] О своей нелегкой судьбе агулка размышляла в песне риторическими вопросами, собственными ответами и образными рассуждениями:

Фас хьуфи гьан дюньяйил?	Зачем родилась я на свет?
Дюньяйин дардар агос?	Чтобы увидеть страдания этого мира?
Фас хьуфи гьан бавас?	Зачем родилась я у матери?
Нюкьдин аьзабар агос?	Чтобы испытать наказания в могиле?
Джандил къакъ ихьас,	Чтобы сбросить с тела груз,
Ягъц1ур мет1рин къуй кканде.	Сорокаметровая яма нужна.
Дардар на гъамар хъуркьас,	Чтобы горе и страдания не достали,
Завун аьштил хал кканде.	На небе дом иметь надо.

Песни о социально-бытовой жизни агулов реалистично отобразили мрачные стороны горского патриархального быта и нравов в феодальную эпоху. Эти песни были своеобразным протестом тружеников, мечтавших о свободной и радостной жизни. До сегодняшнего времени их сохранилось немного, но в них сохранились ноты возмущения и недовольства невыносимыми условиями жизни и быта простого земледельца, чабана, животновода и агульской горянки, в которых затрагивались проблемы эксплуатации и эмансипации женщины.

[105] Дирр А. Очерки по этнографии Дагестана. Тифлис, 1903. С.4.

2.2. Любовная лирика

Песни о любви занимают ведущее место в народном поэтическом творчестве агулов. Природа любовной лирики обусловлена эмоциональным и психологическим содержанием ее сущности и образности. Хотя песни о любви лишены широких эпических картин, в них содержится целый комплекс различных описаний психологического и интимного характеры, а также детали обстановки и нравов конкретной общественной среды. Эти фрагменты содержания песен о любви раскрываются с помощью двух художественных систем: «одна из них направлена на создание чисто зрительной образности, использует способ словесной живописи для выяснения той наглядной картины, которая могла бы уяснить и представить внешнюю обстановку, связанную с содержанием песни. Вторая помогает раскрытию и изображению внутренней душевной жизни и психологии героев»[106].

Когда песни о любви возникли не только у агулов, но и у других народов Дагестана, трудно установить ввиду отсутствия древних записей. Однако в науке имеются суждения некоторых исследователей относительно происхождения и расцвета необрядовой лирической поэзии. Так, лезгинский фольклорист и литературовед Ф.И. Вагабова пишет: «ХУ11 – ХУШ века – эпоха общенациональных побед и активизация личности на пути к освобождению от всякого рода оков – в устном народном творчестве отразилась завершением традиции героической идеализации и стремительным развитием лирической поэзии. Процесс этот ознаменовался неким возрождением личности, осознанием ею своих человеческих прав. В песне все отчетливее проступает протест против усиливающегося духовного и социального закабаления самой обездоленной и униженной части народа –

[106] Колпакова Н.П. Русская народная бытовая песня. М.-Л., 1962. С. 183.

женщин»[107]. Исследовательница Н.В. Капиева во вступительном слове к своему сборнику «Песни народов Дагестана» отмечает, что в ХУП веке у народов Дагестана были превосходные песни о любви.[108]

В центре внимания любовной лирики агулов, как правило, стоят четыре персонажа, вокруг которых разворачиваются размышления, страдания, переживания, душевные потрясения и т.д. Это любимый, любимая, соперник и соперница. Основными мотивами песен о любви являются: безответная любовь, измена возлюбленного, тоска по милому, разлука, любовные мечтания, переживания и т.д. Поэтому агульские любовные песни-страдания элегического характера по количеству значительно превосходят песен о счастливой любви. Героиня обращается к возлюбленному в монологической форме, излагая свои печали:

1уьш ягъ вакес фикир акьай,	День и ночь я думаю о тебе,
Зе юрк1 вахъас руц1ая.	Мое сердце горит по тебе.
Ве улар зак керкьугана,	Когда твои глаза смотрят на меня,
Зун ибхь суман иц1ая.	Словно снег таю я.
Агь, гьарай хьес фи акьуни?	Ах, что же с нами случилось?
Хьес кьуьдарис фи акьуни?	Что с нами двоими случилось?
Ми дюньяйин дардари	Горе и печали этого мира
Хьин кьуьдар угас акьуни.	Нас обоих сожгли.
Ккани гьан ле вун агъай,	Хотела бы я тебя услышать,
Дюхью багъ суман агой.	Как цветущий сад увидеть.
Ккани гьан ле вун агъай,	Хотела бы я тебя услышать,
Ирчу рагъ суман агой.	Как лучей солнца увидеть.

---

[107] Вагабова Ф.И. Формирование лезгинской национальной литературы. Махачкала: Изд-во Даг. ФАН СССР, 1970. С.89.
[108] Песни народов Дагестана./ Вступ. ст., сост., подгот. текстов и примеч. Н.В. Капиевой. Л., 1970.

Любовь изображается в песнях как самое светлое и желанное чувство горянки. Она мечтает о встрече с возлюбленным на речке или у источника. Но бесчеловечные горские патриархальные адаты запрещали проявление личных чувств молодым людям в присутствии посторонних лиц или в общественных местах. Родители оберегали дочерей, достигших совершеннолетия от незнакомых мужчин, запрещали им выходить на улицу одним. Но героиня песни надеется встретиться с возлюбленным случайно, во время сенокоса, уборки урожая, выгона скота по утрам, всеобщей работы при строительстве мельницы села («мела») или по пути на родник. Но девушка боится, что по аулу прокатится недобрая молва о ней, и остерегает возлюбленного в иносказательной форме, чтобы он не встретился с соперницей:

Ми хюрарин хабар и,	В нашем селе новости пошли,
Хьи аравур джуре хьуни.	Наши дороги разошли.
Сад садихъас ч1алар агъай	О друг друге сплетничают,
Хьин кьуьдар вархал хьуни.	И мы с тобой отдалились.
Гьава атай маруца,	Высоко по небу не летай,
Ле1арис фачдархьас.	Чтобы орлы не поймали.
Хьеба атай маруца,	По земле тоже не ползи,
Душман х1евалат дахьас.	Чтобы враг не преследовал.

В любовной лирике агулов широко отразилась жизнь замужней женщины, выданной за нелюбимого мужа. Известно, что в горах до революции 1917 года, родители выдавали замуж своих дочерей по расчету. Это было обычным явлением как в Агуле, так и по всему Дагестану. Молодые девушки мечтали о своих возлюбленных, работая в поле, на сенокосе и за ковровым станком. Песня становилась для горянки единственным средством для изливания своего горя, страданий по возлюбленному или души. Будучи замужем за старика или нелюбимого мужа

в другом селении, она знала, что такая участь, согласно вековым традициям, судьбой определена ей на всю оставшуюся жизнь. Она нередко готова была расстаться с жизнью, давала свободу своим чувствам, и это отображалось в любовных и семейно-бытовых песнях в образной форме:

– Iакна Iакю дюньяйис,	–На свет светлого мира
Улар маярхIан, – агъарай.	Глазами не смотри,– мне говорят.
Зун хуру дадан хулал	Мой родной отцовский дом
– КIил мадаркан,–агъарай.	– Не навещай, – мне говорят.
Джан агъай джан дивас,	Чтобы лишить меня жизни,
Я вун ИзраIил дава.	Ты не Азраил мой.
Адина суал гъушас,	Чтобы требовать ответ у меня,
Я вун мунканакир дава.	Ты не судья мой.
КIеси гъан икIаси гъан?	Когда умру, похоронят ли?
КIилихъ мурад хьаси гъан?	У изголовья будет ли любимый?
КIичин ра амикIанай,	Когда умру, не хороните меня,
КIилихъ мурад хъадавай.	Если у изголовья не будет любимого.

В агульской поэзии о любви дан идеализированный образ возлюбленной. Однако в фольклоре трудно найти отдельные целостные объемные песни, в которых более или менее описан традиционный портрет горянки. Такой портрет можно описать по крупицам, разбросанным по всем песням-четверостишиям. При создании образа героини любовной лирики народ не жалел различных изобразительно-выразительных средств, подчеркивающих, с одной стороны, сказочную красоту горянки, а с другой – близость образа к действительности. В одних песнях романтизация внешнего облика героини, вероятно, перенята народом из традиции свадебной поэзии, в других образ носит реалистический характер. Например, нередко красавица

обрисована с «белыми серебряными монетами» («джагор либасар алди») наподобие невесты из свадебно-обрядовой поэзии.

Агульский народ имеет свое представление о красоте горянки: она должна быть физически здоровой, краснощекой, похожей на спелое яблоко, «слиток золотой», «стекло», «луговой цветок», «виноградную лозу», «красный цветок», «красный мак», «красный рубин», «поспевший фрукт», «черную вишню», «куропатку», «горного джейрана» и т.д. Лирическая героиня, как правило, лишена каких либо индивидуальных черт, в песнях дается обобщенный традиционный образ. Обратимся к различным вариантам песен, исполняемых чаще всего молодыми влюбленными юношами под аккомпанемент чунгура с обильным использованием различных художественных приемов:

Руш дава, шуша и вун,	Ты не девушка, а стекло,
Шуша ат1аф алмас и.	А стекло режут алмазом.
Верш агъзурарин ккейиф,	Ты дороже ста тысяч (рублей),
Вун къад кейи къизил и.	Ты – слиток золотой.
Ибхь суман жагор къапу,	Как снег у белых ворот,
Тук суман кьуь руш ккея.	Подобные цветкам две девушки стоят.
Сад ире лаъли суманф,	Одна как красный рубин,
Сад к1аре баъли суманф.	Другая подобна черной вишне.
Закес сува вец хьурай,	Чтоб я стал горным туром,
Суван к1илил к1ил уьх1ас.	Чтобы жить (кормиться) в горах.
Закес ире ккек хьурай,	Чтобы я стал красным петушком,
Уд дах1ай вахъай руцас.	Чтобы бродить за тобой, собирая зерна.

Особое место в портретной характеристике агулки-красавицы отводится уподоблению ее «горному цветку», «красному солнцу», «круглолицей луне», «красной звезде» или «горной птице». Простое образное

сравнение героев с предметами или объектами природы характерно для древнейших форм поэзии, когда певцы еще не были способны эстетически оформить свои творения разными осложненными формами. Приемы использования объекта как символа девушки чередуются с приемами сравнения ее с традиционными предметами или объектами природы, что характерно и для лирической и свадебной поэзии народов Дагестана:

Укунарин тук и вун,	Ты – луговой цветок,
Т1ивит1арин рук и вун.	Ты – виноградная лоза[109].
Дюнья дах1ан руцуна,	Весь мир я обошел,
Фачдархьу ц1антук и вун.	Ты – ненайденный цветок.
Улар бат1ар улусум,	Птица с красивыми глазами,
Вун уларин дахьурай.	Чтобы тебя не сглазили.
Рангар бат1ар т1авускъуш,	Разноцветная жар-птица,
Вун ч1аларин дахьурай.	Чтобы ты в молву не попалась.
Вазалан 1уьш некк суман,	Ночная луна как молоко,
Рушан хъюсу рагъ суман.	Лицо девушки подобно солнцу.
1айиб маркьа, джигьилар,	Не осуждайте меня, друзья,
Зун угая ц1ай суман.	Я горю как в огне.

Существование агульских песен о любви, в основном, в форме самостоятельных «бендов» говорит о том, что народ сочинял, исполнял их повсюду и свидетельствует о несгибаемой воле горянки к личной свободе и счастью. Хотя наибольшая часть песен проникнута пессимистическими нотами, они глубоко гуманистичны и демократичны. Народные певцы и любители народного творчества заполнили поэзию о любви глубоким

[109] Сравнивая с лозой, певцы подчеркивали стройность красавицы. Вероятно, сравнение с виноградной лозой появилось значительно позже, когда агулы до революции выезжали на заработки в приморские районы для работы на плантациях богатых землевладельцев.

лиризмом, нежностью и силой любви. Такие песни можно сравнить с русскими народными «протяжными» любовными песнями, исполняемыми в элегической форме. Эти агульские бенды создали по крупицам собирательный образ простой, несчастной горянки, чья судьба связана с несчастной, безответной и полной горя любовью. В центре песен стоит несчастная, плачущая, романтическая страдалица, тоскующая и мечтающая о счастливой любви:

Зав ац1уна хедари,	Небо полно звездами,
Рух ац1уна къуттари,	Речка полна камнями,
Гьюл ац1уна хьеттари,	Море полно водой,
Зе юрк1 ац1уна дардари.	Мое сердце полно страданиями.
Ма1аша хьиттин ул,	Не плач, плачущий глаз,
1аша вахтар андава.	Времена плача прошли.
Мачирхъан г1ана айи юрк1ар,	Не разрывайся, мое сердце.
Чурхъа вахтар андава.	Прошли уже те времена.
Муч1е 1уьшин завуас,	В темном ночном небе ,
Нур и1цая х1адари.	Свет излучают звезды.
Зун ливас гьарай акьай,	Я смотрю на них и кричу,
Вун гьегибуриг1 гъедай.	Тебя ведь нету среди них.

Поэтический портрет агулки-красавицы во многом похож на обобщенный лирический образ из поэзии других народов Дагестана. Однако детали местного колорита и быта подчеркивают, что портрет ее специфичен. Так, например, агулка часто изображается в хромовых сапогах, « в серебряных подвесках» («арсуран либасар»), обязательно –«краснощекая» и т.д. Универсальность героинь любовной лирики у агулов отвечает вековым духовным запросам народа и его эстетическим представлениям об идеализации персонажа.

Юноша в агульской любовной лирике напоминает влюбленного восточного ашуга, посвящающего свои импровизации «единственной», «неповторимой», «солнцеподобной», «лунеподобной» и «недосягаемой» возлюбленной. Песни влюбленного юноши отражают те переживания, которые накопились у него за время, как возлюбленная, поверив клевете недоброжелателей, вышла замуж за другого. Такая песня страдающего юноши, популярная и теперь как в ашугской среде, так и в народе, была записана языковедом Р. Шаумяном во время экспедиции в Агульский район в 1941 году под названием « Шав затти масли1ат акьас »[110] («Приходи ко мне мириться»). Она описывает глубину переживаний и страданий героя и насыщена традиционными романтическими образными средствами, передающими уровень эстетического вкуса горских певцов и импровизаторов:

Бат1ар магьи и вун,	Прекрасная как перламутр,
Г1урчабандин пази суман,	Как охотничий сокол,
Дава бадлан захъ хъит1уна,	Через наговоры на меня,
Г1аруцис вун ушуна.	Вышла ты замуж за бродягу.
Шав масли1ат хьин акьаси,	Приходи ко мне мириться снова,
Хьи дардарин гаф акьаси,	Снова говорить о нашем горе,
Хьи авалдин дардар г1амар,	Наше прежнее былое горе,
Шав хьин к1ол акьаси.	Снова будем мы переживать.
Зазар кейи ире тукар,	Алые цветы, и те с шипами,
Муч1е хьуни экю вазар,	Пятна темные – на светлой луне,
Вахъас фикирар акьай,	Сколько дум о тебе передумал,
Вас хъутакьас зас девей.	Рассказать их – слов не найду.

---

[110] Шаумян Р. Указ. соч. С.122.

Из текста очевидно, что когда юноша изменил возлюбленной, та вышла замуж назло ему. В последней строфе герой в образной форме просит любимую простить его, что даже «на светлой луне» тоже имеются «темные пятна».

Исламская религия проникла во все сферы жизни и деятельности агулов и оставила заметный отпечаток на любовной лирике. Она пресекала личные чувства горянки, требовала, чтобы в жизни и быту женщина соблюдала каноны шариата и изжившие традиции предков. Как пишет известный дагестанский философ М.В. Вагабов, изучая дореволюционные проблемы семьи и брака в дагестанской горской семье, «общее неравенство полов в семье, закрепленное в социально-правовой доктрине ислама, обусловили зависимое положение от мужа при совместной жизни и разводе. В обществе, где существует порабощение женского пола мужским в семье, естественно, не может быть и речи о равенстве полов»[111].

Естественно, в дореволюционную эпоху замужняя горянка не могла надеяться на какие - либо изменения в своей жизни, поэтому она покорилась своей нелегкой участи. Общая религиозность горского общества и его вековые патриархальные традиции не оставили простой горянке никаких надежд на лучшую жизнь с любимым. Она примирилась со своей судьбой, и поэтому ее мысли пронизаны пессимизмом и верой, что вековые традиции семейной жизни мусульман определены самим Аллахом. Но все же горянка в бендах, даже навеянных религией ислама, оптимистически надеется, что увидит своего возлюбленного:

Муч1 кихьуна х1адар,	В темноте зажигающие звезды,
Хьефас фацас хьасттава.	Мы не можем вас поймать.
Аллагьди дайи бахтар,	Счастье, не данное Аллахом,
Хьефас гъушас хьасттава.	Мы не можем взять.

[111]Вагабов М.В., Вагабов Н.М. Ислам: история и современность. Махачкала: ГУП «Даг. книж. изд-во», 2002. С.373.

Кьибладихъас зав рухая, Со стороны Каабы небо гремит,
Яраб, Аллах, угъаси гьан? Неужели, Аллах, дождик пойдет?
Эмк1юкас зас вун агуни, Во сне тебя увидела,
Яраб, Аллах, иттая гьан? Неужели, Аллах, болеет ли он?

Особое место в любовной лирике агулов занимает образ сердца. Все переживания, страдания, тоска передаются через сердце. Оно представлено в поэзии как одушевленное существо, ибо сердце может тосковать, страдать, рыдать, гореть, вырываться из тела, петь, разрываться, радоваться, сжиматься, чувствовать, испытывать горе и т.д.

По народному эстетическому воображению сердце настолько сильно реагирует на любовные страдания и переживания, что певцы не в состоянии это передать. Чтобы потушить «горящее сердце» (« ц1а керхьу угу юрк1»), нужны «моря» («гьюлар»):

Агь фацу фикир, Чтобы настигшее горе развеять,
Фатата сувар кканде. Высокие горы нужны.
Ц1а керхьу угу юрк1, Огнем охваченное сердце
Кедатас гьюлар кканде! Чтобы потушить, моря нужны!

Созданный в любовных песнях мини-образ сердца определяет, насколько песни насыщены психологическими переживаниями и переменами, происходившими в душе влюбленной агулки. В таких песнях понятия «сердце» и «душа» с соответствующими эпитетами и метафорами воспринимаются как одушевленные синонимы. Такая характеристика «тоскующего сердца» в агульских песнях вполне совпадает с аналогичными песнями о любви у соседних лезгин, табасаранцев, рутулов, цахуров и других народов, свидетельствуя о типологической общности художественного мышления горцев Южного Дагестан. Для сравнения приведем тексты из творчества упомянутых народов:

Агульская песня:

Агъул-дерейин цIантук,	Цветок из Агул-дере,
Бегьем дахьуна пуч хьуни.	Сломался ты, не созрев.
Кканеттин гъамар акьай,	Страдая по любимому,
Зе ширин юркI угуни.	Мое сердце сгорело.

Лезгинская песня:

Зу манияр лугьудай туш,	Я песен не пою,
Заз дердияр тахьанамаз.	Пока нет у меня страданий.
Зи рикI секин жедайди туш,	Сердце мое не спокойно,
Зи кIени яр тахтанамаз[112].	Мой любимый не пришел.

Табасаранская песня:

Уву гьарган кIваин апIбу,	Вспоминая тебя всегда,
ЮкIв секин дар, уццру шулиз.	Сердце не спокойно, болит оно.
КIваин али аьхю зиян,	На сердце моем – рана большая,
Аьхю зиян сагъ шулдарис[113].	Рана большая не заживает.

Значительное место в агульских любовных песнях занимают пейзажные зарисовки, которыми певицы приукрашивают свои бенды. Использование пейзажа может послужить художественным приемом для сравнений и полноты отображения героиней внутреннего психологического состояния. Если речь в песне идет о возлюбленном чабане, пасущим отары в высоких горах, то, естественно, певицы прибегают к описанию горных вершин, цветущих лугов, покрытых маками. Наиболее характерными объектами пейзажа являются «агульские горные просторы», «глубокое Магу-дере», «цветущие луга, где пасутся овцы», «высокие вершины» и т.д. Сопоставляя душевные переживания с состоянием окружающего пейзажа, певицы подчеркивают гармонию природы с состоянием возлюбленных:

---

[112] Зап. нами в 2003 г. в с. Чинар Дербентского р-на от Рамазановой Эспет (переселенки из с.Хутхул Агульского р-на в 1972 г.), 73 года. По ее словам, в старину агулки хорошо знали и часто исполняли некоторые популярные лезгинские песни.

[113] Табасаранский фольклор (сборник). Сост. М.М. Курбанов, А.Г. Адилов. Махачкала, 2000. (На табас. яз.). С.46.

Зав йирх1ай, угъал угъай, Гром гремит, дождь идет,
Фи перишан ду Магъу-дере. Как грустно в Магу-дере.
Рагъ ирчай, джакьор рухай, Солнце светит, птицы поют,
Фи шад ду Магъу-дере. Как радостно в Магу-дере.

Красочные картины летних цветущих гор, холодная родниковая вода, летящие и поющие соловьи, орлы, парящие высоко в небе, горные туры, блеяние ягнят при встрече с отарами овец, жужжание насекомых и другие объекты и картины природы дополняют в песнях романтическую обстановку, на фоне которой происходит встреча возлюбленных. Нами записан текст песни « Ккелахъандин маг1ни»[114] («Песня чабана»), популярный и теперь среди агульских животноводов и насыщенный пейзажными зарисовками:

Хъюхъе тукун укунар, Желтые цветочные луга,
Музе ккеларис хьурай. Пусть будут маленьким ягнятам.
Ругъу хьиттин булахар, Холодные воды родников,
Ккелехъанарис хьурай. Чабанам их пасущим пусть будут.

Закес улусум хьурай, Пусть я буду красивой птицей,
1уьшт атай сувал руцас. Со свистом пролетающей по горам.
Закес суван кьун хьурай, Пусть я буду горным туром,
Сув ух1ай сувал гъархьас. Охраняя горы, обитать в них.

Высокая образность лирических песен, естественно, говорит о развитых и устоявшихся поэтических традициях агулов, вероятно, имеющих древние корни. Певицы пользуются всевозможными приемами художественного выражения своих чувств, отношения к возлюбленному. Эти традиции обогащались веками, создавая целую систему эстетического отношения горцев к окружающей действительности, в которой органически влились герой и героиня, соперник и соперница в различных образах:

[114] Зап. нами в 2004 г. в с. Буркихан Агульского р-на от 70 летнего Максумова Р.

Рекь кедава учалихъ	В бездорожной пойме
Са ц1антук падил хьуне.	Вырос одинокий цветок.
Адина кьуркьач мудур	Пришел паршивый козлик,
Алдат1уна файшуне.	Сорвал (цветок) и унес.
Арсуран сюрет ат1ай	Под звуки серебряной флейты
Султан чулари а гьан.	Султан бродит в степи.
1агура улар аркьай,	Зеркало глазам подсказывает,
Вери рекъери а гьан.	Быть может, он в дороге домой.
Женнетин гъазе зумрут,	Райский зеленый изумруд,
Шаб хьин вун агоракьас.	Давай-ка, мы тебя покажем.
Ве юрк1уран мурадихъ,	Твоя сердечная мечта,
Шаб хьин вун акьас рукьас.	Давай-ка, встретимся с ней.

Любовная поэзия агулов так или иначе, как правило, связана с семейно-бытовой поэзией. Главной героиней таких песен также выступают замужние женщины, большей частью страдающие от непосильного труда, а также терпящие невзгоды постоянных унижений нелюбимого мужа, но помнящих о прошлой любви. Основная тематическая нить таких песен – это «потерянная», «испорченная», «пропавшая», «сломленная» молодая жизнь замужней женщины по волею судьбы оказавшейся «на чужбине» за нелюбимого мужа (или старика). Как правило, в таких бендах героиня жалуется, что ее выдали «за неровню» как в русских народных песнях. Во всех вариантах таких четверостиший емкое слово агульского языка «пуч» полностью заменяет семантическое значение приведенных выше четырех синонимов:

Агъай, агъай, гъам хьуни,	Говоря, говоря, горе пришло,
Зун гъулбатти пуч хьуни.	Я на чужбине сломалась.
Гьар багун дардар акьай,	Постоянно терпя горе,

Джигьил 1уьмур пуч хьуни. Молодая жизнь испортилась.

Иногда в таких песнях женщины, потеряв всякую надежду на перемены в жизни, надеются на своих маленьких детей, которые, по ее мечтам, могут утешить ее несчастную жизнь. Песен семейно-бытового характера, как правило, исполняются растянуто как и элегические песни о несчастной любви. Они по своему настрою близки аналогичным песням народов Дагестана:

Ягъар 1уьшар дагъай,	Несмотря на дни и ночи,
Кьевалан к1илихъ зун хъая.	У колыбели я стою.
Ве улар зак керкьугана,	Когда твои глаза смотрят на меня,
Нюгъари юрк1 ац1ая.	Сердце наполняется слезами.
Джан баван ширин шиникк,	Ты мой, любимый ребенок,
Вун мус 1ах1а хьаси ?	Когда же ты вырастешь?
Джан баван ширин ккел,	Ты мой, любимый ягненок,
Вун мус зас «бав» упаси?	Когда же ты мне скажешь «мама»?

В агульской любовной лирике нередко встречаются четверостишия, в которых героини проклинают своих соперниц и соперников, иногда и родителей, устаревшие горские традиции, мешающие возлюбленным обрести счастье. В дагестанской фольклористике такие песни названы песнями-проклятиями, которые встречаются у лезгин, даргинцев, табасаранцев, кумыков, лакцев и других народов Дагестана. Как пишет М.М. Курбанов, «песни-проклятия отличаются от обыкновенных любовных песен выражением острых душевных потрясений, перемен, наличием адресата, которому направлены проклятия, особой эмоциональностью, и, наконец, своеобразным исполнением. Последнее выражается высокой интонационностью, драматическими движениями тела, рук, головы (певица обращает взоры к небу, иногда поднимает руки, будто бы умоляя небесные

силы, якобы способные осуществить ее проклятия)»[115]. Для большинства подобных песен характерны проклятия, адресованные нарушившему свои обещания возлюбленному или «проклятой сопернице»:

Ле вун диву юркlура,	Сердце, которое тебя притянуло,
Кlилан дагьар дивурай.	Пусть целую гору притянет.
Ле вун агу уларис,	Глаза, которые тебя увидели,
Мучlе нюкьар агурай.	Пусть темную могилу увидят.
Чи арайи вун ачин,	Если ты станешь между нами,
Эккю дюнья вас дагурай.	Чтоб ты светлого мира не увидела.
Зун фишти цlуручин,	Как я высохла от горя,
Вун залас ра бетер хьурай.	Чтоб ты хуже меня стала.
Мус пуна: «Зун вун кканде»,	Когда я сказала: «Люблю тебя»,
Кlил атlас капур ккандe.	Голову мою отрубить нужна была сабля.
Залас гъайри вахъ хъачин,	Если кроме меня у тебя есть кто,
Вас Аллагьди йирхlурай.	Пусть тебя Аллах накажет.

Песни-проклятия полны гнева, пафоса осуждения, презрения и ненависти. В таких четверостишиях психология певицы существенно отличаются образностью и эмоциональностью от обыкновенных песен элегического характера. Встречаются песни-проклятия, адресованные даже родителям, не выдавшим дочку за любимого юношу, насыщенные особыми экспрессивными выражениями:

Хlуппахъан акьу дадас,	Чабаном меня сделавший отец[116],
Нюкь ра сакин дахьурай.	Чтоб ты и в могиле не нашел покоя.
«Мея ра», – дупу бавас,	«Не выходи»,– сказавшая мать,

[115] Курбанов М.М. Душа и память народа. С.64.

[116] В прошлом (и в настоящее время тоже), когда мужское население агулов уходило на заработки, женщинам приходилось выполнять все работы, в том числе косить сено и по очереди пасти общественных овец села.

Джайнатдин ул дагурай.	Чтоб ты и глазом рая не увидела.

Эмоциональная насыщенность любовных песен-проклятий, их конкретная направленность против возлюбленной, вышедшей замуж за другого, достигается путем использования в песне различных приемов образного выражения чувств и переживаний героя. Герой желает для возлюбленной безрадостную жизнь в «новой семье», чтобы «разрушились горы» и «пошли снега» (символы неудачи):

Суван к1илар арч1урай,	Пусть разрушатся вершины гор,
Жагвар ибхьер угъурай!	Пусть идут белые снега!
Даканди шувас ушуф,	Вышедшая за нелюбимого замуж,
Хизанарис ругъурай![117]	Чтобы ты той семье стала холодной.

Любовная лирика агулов отображает многообразие личных чувств и переживания героев, их гуманизм и оптимистический дух. Отсутствие записей древних текстов поэзии о любви вовсе не говорит о том, что эти песни возникли в последние века. Нет сомнения в том, что песни о любви существовали и в средневековый период жизни этого горского этноса. В имеющихся в нашем распоряжении песнях, бытовавших в последние века, четко видна эволюция эстетического мышления народа, которая существенно отличается от обрядовой поэзии. Это ярко проявляется в богатой поэтике необрядовой поэзии, которая будет изучена в последней главе работы.

[117] Зап. Байрамова Наида в 1989 г. от 55- летней Рамазановой Аминат в с. Тпиг Агульского р-на. СФЛ ДГПУ, АГ – 924. С. 29.

2.3. Песни об отходничестве.

Социально-экономическое состояние агульского крестьянства, безземелье и малоземелье, отсутствие каких либо условий для заработков и другие причины бытового характера вынуждали большую часть мужского населения народа ежегодно отправляться на заработки на приморскую равнину Дагестана на пахотные земли богачей, а также в промышленные города Кавказа. До конца X1X века преобладающая часть агулов, как и других высокогорных дагестанских народов, работала на сезонных работах по выращиванию винограда и зерновых культур на землях приморских беков и ханов за мизерную оплату труда.

А по завершении строительства железной дороги из Дербента до Баку в начале XX века, горцы начали выезжать в города Азербайджана: Кубу, Хачмас, Гянджу, Баку и на нефтяные промыслы магната Гаджи-Зейнала Тагиева, где они работали в невыносимых условиях. «Неограниченный рабочий день, низкая заработная плата, тяжелые бытовые условия приводили к тому, что многие из рабочих заболевали туберкулезом и другими тяжелыми болезнями. Работая от зари до зари, они едва могли прокормить себя»[118]. Такое отходничество в Дагестане конца X1X – начала XX века приобрело массовый и регулярный характер.

Известно, что часть агульского общества была занята работами в хозяйствах табасаранских беков и других состоятельных лиц. Дешевая рабочая сила агулов-отходников привлекала внимание богачей из сел Ягдыг, Арак, Зертиль, Хучни, Митаги, Тинит, Датил и других населенных пунктов Табасарана. Постоянное отходничество агулов в различные населенные пункты Дагестана способствовало тому, что почти вся взрослая часть мужского населения спокойно могла общаться на лезгинском,

[118] Ахмедов Ш.М., Булатова А.Г., Исламмагомедов А.И. Указ. соч. С. 38.

табасаранском, азербайджанском языках. Некоторые агулы умели говорить и на лакском языке.

В городах Кавказа наем рабочих происходил на базарах, где толпились сотни горцев, имеющих желание найти хоть какую-нибудь работу. Отходники жили там же, где и трудились, без каких либо бытовых удобств, работали весь световой день. Хозяева чаще всего расплачивались с батраками зерном, кукурузой или виноградом. Некоторые агулы выезжали и за пределы Дагестана в поисках работы. Как писал этнограф Б.А. Калоев, «в 1953 году в с. Буркихан мы разговаривали по-осетински с несколькими стариками, коренными жителями этого села. На наш вопрос, откуда они так хорошо знают осетинский язык, последние ответили, что почти до 1905 года ежегодно уходили на заработки в Северную Осетию, где работали на кукурузных полях у помещиков и кулаков в селениях Брут, Ольгинск, Дурдур»[119].

Такое явление, как отходничество, не могло не отразиться в народном творчестве агулов. Отходничество стало образом жизни дагестанских бедняков. Об отходничестве сложено достаточное количество песен, которые и теперь исполняются в народном творчестве. Репертуар песен об отходничестве не носят однородного характера. Одни песни сложены женами, девушками и матерями о своих мужьях и возлюбленных, находящихся «на чужбине», другие песенные тексты, сочинены самими отходниками, в которых выражается ностальгия о малой родине и возлюбленной. Песни, с одной стороны, носят социальный характер, отображая как тяжелую долю сгорбленный тяжким трудом и ожидавшей мужа горянки, так самих отходников, с другой, выражают надежды и ожидания девушки, тоскующей по милому юноше, «кто сердцу дорог».

Можно согласиться с А.М. Ганиевой, что «в этих песнях наряду с упоминанием о бедности, социальном неравенстве и т.д. говорится и о

---

[119] Калоев Б.А. Указ. соч. С. 84.

причинах их возникновения, об отходничестве, а потому они носили преимущественно печальный характер. Надо отметить, что песни об отходничестве – более поздний вид лирических песен».[120] Отходничество по своей сути имело и прогрессивное значение для горцев. Пребывая в Баку, Темирхан-шуре, Порт-Петровске, Дербенте и в других городах Кавказа, они знакомились с революционно настроенными рабочими, которые формировали революционное самосознание горцев в борьбе за справедливость и свои права.

Естественно, отходничество с характерными для него невзгодами, настроениями и последствиями своеобразно выразилось в агульской необрядовой поэзии. Общий настрой этой разновидности поэзии отразилось в популярном бенде, исполняемом мужчинами во время отдыха после изнурительного труда на поденщине:

Зун дюньядис адина акьуна гьарай,
Алурцуна дюньядил инсанарихъад гъургъай.
Дюньядиас веси зун мукьунттар 1ашай,
Сакин хьаси ругарикк алахъай гъургъай[121].

В этот мир пришел я с криком,
Обошел весь мир, людей повидал.
Когда умру я, родные будут оплакивать,
Засыпанный землей покой я найду в земле.

Ностальгия по родине, оторванность надолго от семьи и родных побуждали отходников к воспоминаниям о родном ауле. Отходники с конца лета до следующей весны, чаще всего пешком в зоне проживания приморских народов Дагестана искали хоть какую-нибудь работу на виноградниках или полях богачей, нанимаясь батраками. Безземельные

[120] Ганиева А.М. Очерки устно-поэтического творчества лезгин. С.85.
[121] Зап. нами в 2003 г. от Аслановой Айшат в с. Кураг Агульского района, 80 лет.

батраки занимались обработкой земли и строительными работами у дербентских землевладельцев в знойную жару или пронизывающий холод, чтобы заработать хоть что-нибудь для пропитания семьи. Изнурительный труд батрака в знойном поле хозяина приводил к быстрому старению горца, и он не видел просвета в такой пожизненной участи. В фольклоре народ выражал свое горе, мечты и ожидания. В то же время, пессимистический настрой большей части песенного фольклора агулов свидетельствовал об отсутствии у батраков и поденщиков надежды на лучшую жизнь, что обобщается в песенных строках:

Агъай, агъай гъам хьуни,	Говорю, говорю, но горе пришло,
Зун гъулбатти пуч хьуни.	В чужих краях я сломался.
Гъар багун дардар акьай,	Постоянно испытывая страдания,
Джигьил 1уьмур пуч хьуни.	Молодая жизнь кончилась.

Чаще всего в дореволюционный период причиной ухода на заработки было желание юноши или отца семейства накопить деньги на калым за невесту и, чтобы расплатиться с долгами после свадьбы. Работая на нефтяных промыслах города Баку, сердце юноши-отходника не забывает о родных и возлюбленной, которая ждет его возвращения. Поэтому герой обращается к своей нареченной в песнях, создавая необычные образы и картины ущелья Магу-дере и речки Чираг-чая, способные якобы содействовать его любви к милой:

Ахъ даркуна вери нец1,	Текущую речку, повернув вспять,
Ду1а, саламар фай ях.	Мольбу и приветы передай.
Магъу кьикьа чуле диф,	С помощью синего тумана Магу-дере,
Лик1ина к1иджар фай ях.	Написанные письма отправь.

Другой вариант этой же песенки сложен в ярком романтическом духе с обращением юноши-отходника к реке Чираг-чаю и ущелью Магу-дере как к одушевленным предметам:

Магъу кьикьан чуле диф,	Синий туман (ущелья) Магу-дере,

Салам ду1абур фай ях.	Привет и мольбу всем передай,
Агъуларин Чирагъ-чай,	Агульцев Чираг-чай,
Лик1ина к1иджар фай ях.	Напиши письма и отправь.

Бесправное положение батраков и поденщиков, мотивы недовольства оплатой труда и тяжелые условия жизни были самыми распространенными тематическими штрихами в песнях самих отходников. Рабочие и батраки часто голодали, иногда у некоторых хозяев работали лишь за пропитание, и это, естественно, вызывало недовольство и протест трудящихся. В некоторых четверостишиях слышны открытые протесты и возмущения, выразившиеся в песнях-проклятиях:

Бакуйи кьуь исти люхая,	Я в Баку два года нефть качаю,
Зе юрк1 вахъад хъая.	Но сердце мое с тобою, милая.
Эесидин геда к1ирай,	Пусть умрет родной сын хозяина,
Зун хала гъадатуф.	Не отпустившего меня домой.

Хьибу ис и вун дагой,	Третий год я тебя не вижу,
Зе юрк1урас ккане ильдаш.	Родная и дорогая моя жена.
Баку гур багур хьурай,	Пусть пропадет город Баку,
Зуна вун вархал акьут.	Разъединивший нас друг с другом.

Где бы ни работали отходники, всегда их сердца были связаны с родным домом, близкими или возлюбленными. Герой, мечтая соединить свою жизнь со знакомой девушкой из соседнего села, не имеет сообщения о ней. Он выражает свою тоску по возлюбленной в бендах в риторической форме, что характерно для обычных традиционных лирических песен:

Гьава суван К1илхунар,	Горные вершины Килхунар,[122]
Уц1уне гьан айме гьан?	Растаяли или нет?
Биц1и хюрин бат1ар руш,	Красавица из маленького села,
Ушуни гьан, айме гьан?	Вышла замуж или нет?

[122] Одна из вершин в ущелье Агул-дере.

Определенную часть песен об отходничестве агулов сложили горянки о своих мужьях и женихах, находящихся «в чужих краях». Они пронизаны тоской и болью, одиночеством и «бесконечным ожиданием» родного человека. Эти песни по своему содержанию и идейно-тематическому настрою близки к песням о любви и семейно-бытовой лирике. Сложены они также в форме «бендов», в которых преобладают семи или восьмисложные размеры. Это распространенная форма в поэзии восточных ашугов и в фольклоре народов Южного Дагестана и Азербайджана. Редко встречаются тексты с одиннадцатисложными размерами.

Горянка молится Аллаху, чтобы у возлюбленного длинный путь на чужбину сложился удачно и чтобы он вернулся поскорее. Иногда она остерегает его от «дурного глаза» и плохих людей:

Дадар, баварин мех1ел,	Для отца и матери дорогой,
Вун Аллагьди 1уьх1урай.	Чтобы тебя Аллах сберег.
Вун байирари ая,	Ты в далекой стороне находишься,
Вас Аллагь кюмек хьурай.	Пусть тебе Аллах поможет.
Варха рекъери мея,	Дальними дорогами не иди,
Душмандин ул кюркьаси.	Вражеский взгляд сглазит тебя.
Хюринттарис ч1ал магъа,	Сельчанам ничего не говори,
Дава бадлан хъит1аси.	Они тебя оговорят.

Желая передать привет своему другу, находящемуся вдали от родины на заработках, девушка чаще всего обращается к перелетным птицам, высоким горам, горным орлам, облакам, туману, речке Чираг-чаю, солнцу, ветрам, луне, звездам и т.д. Иногда она видит, что высокие горы и степи мешают героине увидеть края, где находится нареченный. Тогда она просит горы, чтобы они «стали выше», чтобы смогла рассмотреть любимого. Художественная фантазия героини допускает, что она сможет увидеть места, где батрачит возлюбленный:

Гьава сув гьава хьурай,	Пусть высокие горы еще выше станут,
Рух атай майдан хьурай.	Пусть речка как майдан станет.
Джала чулар сад хьурай,	Пусть все степи соединятся,
Зас зе кканеф агос.	Чтобы увидеть любимого.

Для выражения своего желания и надежд, девушка в песнях прибегает к различным формам иносказания. Это характерно всем разновидностям лирической поэзии, однако в песнях об отходничестве такие приемы приобретают необычную художественность. Стараясь сберечь своего возлюбленного от неожиданностей, героиня обращается как к милому, так и объектам природы и животным в необычной образной форме:

Гьавайикас маруца,	Ты по небу высоко не летай,
Вун ла1ари фацаси.	Тебя орлы заклюют.
Джиларик мугар маркьа,	Низко на земле гнездо не свей,
Иланари кьац1 ик1аси.	Змеи тебя ужалят.

Мазурзанай, зурзумар,	Не тряситесь, стебли,
Атенай тукар зурзас.	Пусть цветы шевелятся.
Маруханай, чакъалар,	Не войте, шакалы,
Атенай гъюдар рухас.	Дайте петь жаворонкам.

Постоянное ожидание родного человека «из чужих краев», вечная нужда, тяжелый труд и невыносимые условия жизни горянки убедительно отражаются в следующей строфе, где пессимистические нотки являются определяющими в идейной установке песни:

Ме дюнья – дюнья дава,	Этот мир – не мир,
Дюнья ра са зад дава!	Этот мир ни стоит ничего!
Дюньяйил ушу 1уьмур,	Жизнь, прожитая на этом свете,
Са ягъ ра суман дава!	Как один день прошла.

В некоторых текстах девушка выражает беспокойство по тому, что она не знает, где находится ее любимый. Она обращается к птицам, чтобы они

разыскали возлюбленного и передали ему теплый привет. Жизнь в разлуке становится невыносимой для горянки, и она просит подружек, родных, чтобы в случае смерти от «страданий», похоронили ее на высокой горе, чтобы могилу увидел ее любимый и вернулся домой. В подобных песнях об отходничестве передаются, с одной стороны, типичное социальное положение агульцев, с другой – разнообразие форм и методов передачи образного мышления горянки.

Глава 3. ПОЭТИКА АГУЛЬСКОЙ НАРОДНОЙ лирики

Известно, что предметом изображения народной поэзии являются быт, нравы, образ жизни, традиции, личные чувства персонажей песни, исторические события, культура конкретного народа и т.д. И каждый народ по-своему это отображает в течение всей этнической истории, опираясь на свои многовековые поэтические традиции, составляющие своеобразную систему поэтики. Трудно определить время зарождения поэтических традиций древних агулов, но можно с уверенностью отметить, что они начали складываться в глубокой древности, когда образное мышление агулов начало лишь зарождаться. Это видно из примеров календарно-обрядовой поэзии, которые свидетельствуют, что они не имеют канонической однообразной формы, как это видно в текстах необрядовой поэзии. В них нет единой системы рифмовки, ритмики, образно-психологических ассоциаций, соединяющих представления и понятия об окружающем мире и т.д.

Календарно-обрядовая поэзия, наиболее древняя разновидность агульских песен, возникла тогда, когда магическая направленность их носила в себе главную идейную установку, а эстетические качества текстов не имели существенного значения. В силу этого, а также из-за отсутствия в древности развитых поэтических традиций, привело к тому, что наиболее древние тексты календарно-аграрного характера относительно бедны в художественном плане. В то же время, информативно-заклинательный и магический характер песен дополнялся мелодичностью и театрализованностью их исполнения. Песни обряда встречи весны «Хьдин 1уьш», вызова солнца «Белкунцай», заклинания дождя «Марфаган», «Марфатипай» или «Бешепай» непременно исполнялись участниками хороводов с танцами, театрализованными жестами и движениями тела из стороны в сторону.

Рассмотрим структуру и образную систему песни-заклинания солнца «Белкунцай», записанной З.К.Тарлановым в селении Буркихан Агульского района в 1976 г.:

Белкьунцай, белкьунцай!	Бекунцай, белкунцай!
Ли-ла-ли-лай, ли-ла-лай!	Ли-ла-ли-лай, ли-ла-лай!
Че белкьунцис шуй ккандe,	Наша белкунцай хочет мужа,
Шябанас хьир ккандe.	А Шабандар – жену.
Ли-ла-ли-лай, ли-ла-лай!	Ли-ла-ли-лай, ли-ла-лай!
Чи тахарис кьур ккандe,	Наши сусеки хотят зерна,
Кьур рукъас рагъ ккандe.	Чтобы высушить его, нужно солнце.
Ли-ла-ли-лай, ли-ла-лай!	Ли-ла-ли-лай, ли-ла-лай!
Рагъар, вазар варт хьурай,	Пусть солнце и луна будут выше,
Диф къиривур ахъ хьурай.	Пусть туманы будут ниже!
Амин!	Аминь![123]

Песня состоит из зачина, представляющего риторическое обращение к чучелу («Белкьунцай, белкьунцай!»), нескольких магических заклинаний типа «Пусть....», небольшой информации о нужде в прямой и образной форме (3 и 4 строки), ритуально-религиозного заклинания («Аминь») и ритмической конструкции «Ли-ла-ли-лай, ли-ла-лай!» типа даргинской «Далай-далай, да–ла-ла-лай!» Последние поэтические конструкции не имеют семантического значения и являются своеобразными «носителями такта в мелодии», как подобные сочетания в русских народных песнях определил академик А.Н. Веселовского.

Наличие в обрядовых текстах бессодержательных сочетаний, играющих роль основной конструкции музыкального оформления песни, минимум изобразительно-выразительных средств поэтики, элементы синкретизма первобытной поэзии, примитивное мышление в образной

[123] Тарланов З.К. Агулы: их язык и история. С. 38 – 39.

системе свидетельствуют о древности сложения обрядовых песен, а также о начальном этапе художественного процесса создания эстетически насыщенных произведений в первобытной поэзии. В то же время содержащиеся в текстах ритмико-мелодичные элементы играли не содержательную, а эстетическую роль для эмоционального оформления магических компонентов песни в хороводных действиях группы сопровождения чучела «Белкунцай». Исполнение песни хороводом сопровождалось синкретическими театрализованными представлениями, различными выкриками, танцами, шутками, хлопками и т.д. Как отмечал А.Н. Веселовский, «преобладание ритмико-мелодического начала в составе древнего синкретизма, уделяя тексту служебную роль, указывает на такую стадию развития языка, когда он еще не владел всеми своими средствами и эмоциональный элемент в нем был сильнее содержательного»[124]. А юмористическая параллель «Че белкьунцис шуй канде, Шябанас хьир канде» («Наша белкунцай хочет мужа, а Шабандар – жену») и религиозное заклинание «Аминь!», вероятно, являются поздними напластованиями.

Что же касается художественных качеств песен, посвященных обряду вызова дождя «Марфаган», то следует отметить, что они также бедны своей поэтикой. В них нет популярных эпитетов, метафор, сравнений, а тексты ограничиваются обращением к чучелу «Марфаган», магическими и религиозными заклинаниями, якобы способными воздействовать на природные явления:

Эй, марфаган, хюр кканде,
Х1юринттарис угъал кканде!
Рагъар, вазар ахъ хьурай,
Диф къиривур вартт хьурай!
Амин![125]

---

[124] Веселовский А.Н. Историческая поэтика. Л.: Наука, 1940. С. 206.
[125] Зап. нами в 2001 г. от Рамазанова А. С.Кураг, 57 лет.

Эй, марфаган, мука нужна,
Односельчане дождя хотят!
Пусть луна и солнце вниз пойдут,
Пусть туман и тучи вверх пойдут!
Аминь!

Причитания агулов существенно отличаются от календарно-обрядовых песен по своей конструкции и относительно богатой образной системой. Это свидетельствует о том, что причитания, по сравнению с календарно-обрядовыми песнями, возникли в быту этноса значительно позже, когда образное мышление народа достигло определенного эволюционного уровня. В них, как правило, сохранились обращения к покойнику, играющие роль зачина, сюжетная часть и хоровые вопли типа «Агьи-агьи-агьи!». В агульских причитаниях так же, как и у других народов Дагестана, действует международная устоявшаяся традиция сочинения плачей только величального характера, создавая идеализированный мини-образ покойника, унося наше воображение в глубокую древность. По объему причитания составляют 6-12 строк, в которых плакальщица в небольшой сюжетной форме излагает свое горе по поводу потери любимого человека:

Джан, зе руш!	Джан, моя дочь!
Хьюяс уьхьюш ра,	Хоть замуж ты вышла,
Юрк1 шад дахьут.	Сердце твое не стало счастливым.
Кьебалагъ велед дахьут,	В люльке ребенка ты не увидела,
Хилихъ бей дахьут.	За руку своего ребенка не держала.
Сундукьари айи зибабур	В сундуках хранившие дорогие ткани
Кафанарис хьут,	В твои саваны превратились,
Руш бабан, агьи-агьи-агьи!	Дочь матери, агьи-агьи-агьи!

Согласно специфике сочинения причитаний, агульские плакальщицы широко использовали в своих импровизациях «общие места», взятые из

арсенала народнопоэтического искусства. Это облегчало талантливым авторам быстро и «к месту» подобрать нужные слова и поэтические конструкции. В таких «общих местах» встречаются различные приемы образного отображения действительности, портретной характеристики покойного, риторические вопросы, символы, популярные эпитеты, сравнения, а также поэтические строфы необычной эстетической значимости:

Джан, геда бабан!	Джан, мамин сынок!
Тукун 1уьмурдиан гулут,	Цветок потерял свою жизнь,
Жигьил 1ашк1ин хъайит,	Молодую вдову имеющий,
Биц1и етимар хъайит,	Маленьких сирот имеющий,
Вун гьанал аманат акьуни?	Ты на кого их оставил?
Ме вахт гула вахт дава,	Это время не для потерь,
Гулутар джик1е вахт и.	Потерянных теперь находят.
Джан, бабан геда,	Джан, мамин сынок,
Агьи-агьи-агьи!	Агьи-агьи-агьи!

Традиция сложения причитаний, «общие места» и повторы облегчают плакальщицам сочинять тексты. Такие «общие места» встречаются в текстах, посвященных покойникам, умерших при сходных условиях. Но наиболее распространенными бывают вопросительные конструкции, составляющие типические детали портрета:

Джан, ккани кюй!
Ругутти ругар хьуна,
Ч1ирхьаси гьан яраб?
Гъондити гъонар хьуна,
Ч1ирхьаси гьан яраб?
К1аре улар аттархьаси гьан яраб?
К1аре сиппилар къутахъаси гьан яраб?
Джагор силибар атахъаси гьан яраб?
Агьи-агьи-агьи!

Джан, любимый брат!
Землю на землю насыпали,
Неужели ты испортишься?
Камни на камни бросили,
Неужели ты испортишься?
Неужели выпадут твои черные глаза?
Неужели испортятся твои черные усы?
Неужели выпадут твои белые зубы?
Агьи-агьи-агьи!

По своему композиционному строению, содержанию и богатству образного изображения агульские причитания сходны с подобными произведениями народов Южного Дагестана. В них, как правило, содержится зачин. Это обращение к покойнику типа: «Джан, зе кюй!» («Джан, мой брат), «Я, джан, аьзиз велед!» («Эй, джан, дорогой сынок!») и т.д. Концовка выражается различными междометиями, сопровождавшимися хоровыми воплями присутствующих женщин.

Для усиления эмоциональности и акцентирования внимания слушателей талантливые плакальщицы прибегали к приемам анафоры и эпифоры, создавая многочленные параллельные утвердительные и вопросительные конструкции в текстах:

Джан, зи хьюй!
Ери етим вун атуни,
Вун к1ил китадивун уьхьюни.
Вари 1ажиз акьуни!
Вун чин 1ажиз акьуни!
Гьана кюмек акьаси?
Гьана х1айиф акьаси?
Гьарай, зун фи акьаси?

Агьи – агьи – агьи!

Джан мой муж!
Семь сирот ты оставил,
Оставив нас, ушел ты.
Всех несчастными ты сделал!
Ты нас несчастными сделал!
Кто теперь нам поможет?
Кто теперь нас пожалеет?
О, что же мне теперь делать?
Агьи – агьи – агьи !

Художественно-изобразительные средства, используемые в агульских причитаниях, характеризуются тем, что они преследуют единственную цель – подчеркнуть несвоевременность и неестественность постигшего горя. Глубокое душевное потрясение и разнообразие психологических переживаний рождают целую систему сравнений, эпитетов, богатую метафоричность, символическую разнородность в похоронных причитаниях агулов. В них широко используются различные формы параллелизмов, создавая оригинальные по конструкции и содержанию сопоставления. Причитания относятся к такому жанру импровизационной поэзии, в которой ярко отражается психология исполнителей. Исполнение их сопровождается мимикой и телодвижениями, что говорит об их органической связи с синкретической формой древнейшей поэзии.

Что же касается свадебных песен агулов, то, как мы уже отмечали, они возникли значительно позже по сравнению с календарно-аграрными песнями и причитаниями и претерпели влияние внеобрядовой поэзии. По структуре агульские свадебные песни, за небольшими исключениями, однотипные. Они не состоят из больших текстов, как у лезгин или азербайджанцев, а составляют одиночные или же парные четверостишия (бенды), приуроченные

к конкретным свадебным ритуалам, или же адресованные свадебным героям. Форма восточного бенда является преобладающей почти для всех текстов и сходна с табасаранской. Вероятно, свадебная поэзия агулов подверглась сильному влиянию необрядовой лирической поэзии и обрела каноническую форму бенда, что характерно и для большинства лирических песен. Более того, агульские свадебные песни, как табасаранские и большей частью лезгинские, подверглись сильному воздействию восточных форм поэзии, популярных в творчестве азербайджанцев, с которыми народы Южного Дагестана находились в тесных культурных и экономических контактах. Последние форму бенда как в фольклоре, так и ашугской поэзии и литературе (гошма, рубаи, баяты), переняли в средневековье из традиций персидской поэзии в результате культурных и экономических связей. Южный Дагестан длительное время находился в составе Великой Персии (У – УШ вв.).

Рифмовка агульских свадебных песен разнообразная: перекрестная (аб аб), смежная (аа бб), редко кольцевая (абба), рифма восточной гошмы или рубаи (а,а,а,б или а,а,б,а). Строки состоят из семисложных (редко из восьмисложных и одиннацатисложных) силлабических размеров:

Ц1ак1ин акьа гьаларис,	7.	Чтобы свадьбы были всегда,
Цак1ин мубарак хьурай.	7.	Со свадьбой поздравляем вас.
Акьас ами джигьиларис,	7 .	Молодые, кто не женат (не замужем),
Кес ра ми ягъ агурай.	7 .	Чтобы и вы увидели такой день.

Пример рифмы рубаи:

Сус дава, вун бика и,	7	Ты не невеста, ты – княжна,
Икьу мукь ра бина и.	7	Пусть здесь будет твое гнездо.
Са бех1саб ра кедавай,	7	Чтобы ты ни пятен не имела,
Бех1саб кихьуб гунагь и.	7	Чернить (порочить) – это грех.

Силлабический семисложник агульского свадебного стиха – излюбленный размер поэтического творчества. Трудно установить, какую форму стиха имела свадебная поэзия в ранних текстах из-за отсутствия

таковых. Однако можно предположить, что данный размер стихосложения сложился под влиянием поэзии народов Южного Дагестана, где он обрел постоянство под воздействием азербайджанской народной поэзии, а также под немалым влиянием творческих традиций восточных ашугов.

В традиционных свадебных и лирических песнях агулов связь текста с мелодией играет существенную роль в подборе количества слогов песни. Во время сочинения песни, в зависимости от настроения певицы, сперва напевается мелодия, а затем к ней подбираются слова соответствующего содержания. Как известно, в народной песне мелодия диктует условия сочинения текстов. У агулов существуют специальные мелодии растянутого, минорного характера, составляющие части любовных страданий. Это объясняется содержанием любовной лирики, большей частью которой сочинено по поводу измены, разлуки или безответной любви. В то же время некоторые свадебные лирические или же хороводные тексты исполняются в сопровождении соответствующих частых жизнерадостных мелодий.

Музыкальное сопровождение и типы мелодий свадебных и лирических песен агулов имеют много общего с народной музыкой лезгин, табасаранцев и азербайджанцев, что говорит об их генетических связях. Что же касается причитаний, то они исполняются чаще всего речитативом и имеют однотипные мелодии, выражающие глубокую скорбь по поводу постигшего женщину горя.

Для усиления экспрессивного и эмоционального воздействия на публику и акцентирования внимания слушателей в свадебной поэзии зачастую используются приемы анафоры и эпифоры:

«Дадар, бабар», – агъай вун,	«Отец и мать»,– ты говоришь,
«Хъайе са чуй», – агъай вун.	«Единственный брат»,– ты говоришь.
«Шувас вея зун»,– агъай вун,	« Замуж выхожу»,– ты говоришь,
Чин атуна, вея вун.	Оставив нас, ты уходишь.

Ккандy йин вас са ул йирх1ас, Хочу на тебя одним глазом взглянуть,
Ккандy йин вас са гаф упас, Хочу тебе одно слово сказать,
Ккандy йин вас кканеф упас, Хочу тебя любимой назвать,
Ккандy йин вун зас хас. Хочу тебя себе привести.

Одним из самых распространенных средством образного выражения мысли в свадебной поэзии является символика. Прием символического изображения героев – один из характерных особенностей поэтической системы агульской народной поэзии. Однако не во всех жанровых разновидностях свадебной поэзии символы используются одинаково. Чаще всего символика встречается в величальных и лирических свадебных текстах. В таких песнях используются два вида образов: условные (символические) и реальные.

Реальный образ (невесты или жениха) и образ-символ в свадебной поэзии органически связаны между собой, составляя художественные параллели. Изучая русскую свадебную поэзию, Ю.Г. Круглов писал: «Можно утверждать, что свадебная поэзия, построенная по типу «символическая часть плюс реальная», имеет один образ, который осмысливается то реалистически, то символически (соответственно этому сделано и словесное оформление). Обращение наряду с реальным к символическому изображению действительности диктуется, как представляется, вполне определенными художественными задачами. Будучи выражением и обобщением реалистических наблюдений народа над миром природы, символ в свадебных песнях (и в других жанрах лирики также) заключает в себе основной эмоциональный заряд песни, так как в этом отношении на слушателя сильнее действует именно то, что выражено в ней через красоту символа; основной же идейный (обрядовый) смысл заключается во второй, реальной, части»[126]. Примерами символики могут служить следующие

[126] Круглов Ю.Г. Символика в свадебной поэзии. // Художественные средства русского народного поэтического творчества. Вып.5. М.: Изд-во МГУ,1981. С.11-12.

синтаксические параллели или символы невесты из свадебных лирических бендов:

Нец1у айеф ц1уд и гьан,	В речке не гора ли из камней,
Ц1удурал алеф гъюд и гьан?	На горке той не куропатка ли сидит?
Джагор айвендикк ккейиф	А на белой веранде
Яраб зе ччуччун сус и гьан?	Невеста ли моего брата стоит?
Улар бат1ар улусум,	С красивыми глазами птица,
Вун уларин дахьурай.	Чтобы тебя не сглазили.
Рангар бат1ар т1авускъуш,	Разноцветная жар-птица,
Вун ч1аларин дахьурай.	Чтобы ты в молву не попала.
Вартилас ахъ ведайф	Сверху вниз идет
Рагъ и гьан, чирагъ и гьан?	Солнце или чираг?
Гьал чи хулас рукьаеф	Сейчас к нам домой идет
Тук и гьан, ц1антук и гьан?	Цветок (вообще) или мак?

Наиболее распространенными символами невесты в агульской свадебной обрядности являются «гъюд» («куропатка»), «улусум» («цветок»), притом, чаще всего – «мак» («ц1антук»), «т1авускъуш» («жар-птица»), «рагъ» («солнце»), «ханум» («госпожа»), «магьи» («янтарь»), «багъларин бегьам ямиш» («созревший садовый плод»), «ире х1ач» («красное яблоко»), «ваз» («луна»), «ире лаъли» («красный рубин»), «луф» («голубь»), «к1аре баъли» («черная вишня»), «джайнатдин Х1урипери» («райская Гурипери[127]») и т.д. Большинство приведенных символов встречается и в творчестве других народов Дагестана. Однако символ «куропатка», к примеру, у кубачинцев используется для подразумевания юноши. Как отмечает исследовательница

[127] Гурии (хурии, гурипери) - согласно мусульманской мифологии, идеализированные девы, населяющие рай вместе с праведниками.

Ф.О. Абакарова, в некоторых кубачинских песнях «образ куропатки олицетворяет изменчивого, непостоянного в любви человека»[128].

Преобладающее большинство символов свадебной поэзии используются и в лирических песнях, которые чаще всего исполняются и как свадебные лирические. В таких текстах жених (или влюбленный певец) обращается к своей невесте (или возлюбленной) в образной форме, называя ее «джейраном», а себя – « не охотником, а певцом-ашугом» или «горным туром»:

Х1ютте гъонерил лакар малихьа,
Назук лакарин язухъ и, джейран.
Вархал гъузун зас тамаш макьа,
Гъюрчахъан дава, 1ашукь и, джейран.

По острым камням не ступай,
Пожалей тонкие ножки, джейран.
Издалека на меня не смотри,
Не охотник я, а влюбленный ашуг, джейран.

Закес улусум хьурай,	Пусть я буду красивой птицей,
1уьшт атай сувал руцас.	Со свистом пролетая в горах.
Закес суван кьун хьурай,	Пусть я буду горным туром,
Сув ух1ай сувал гъархьас.	Охраняя горы, обитая в них.

Народная фантазия допускает использование оригинальных символов для более яркой экспрессивности. Символами возлюбленной могут быть любые вещи, вызывающие положительные эмоции и образные представления у сочинителей песен. Естественно, такие символы носят многозначный (прямой и переносный) характер, и певцы, чтобы выразить свои ассоциации

---

[128] Абакарова Ф.О. Кубачинский фольклор: этно-локальные особенности. Махачкала: Даг.кн.изд-во, 1996. С.25.

поэтических фантазий, прибегают к мыслимым и не мыслимым параллелям. Например, символическое сопоставление возлюбленной со стеклом, алмазом или золотым слитком. Символические аналогии с героинями у певцов могут иметь даже «виноградная лоза» («т1ивит1арин рук») и «серебряные цепочки слов» («арсуран музе чалар»), «не девушка, а светильник» («руш дава, вун чирагъ э »). Такие примеры характерны чаще всего для любовной лирики:

Руш дава, шуша и вун,	Ты не девушка, ты – стекло,
Шуша ат1аф алмас и.	А стекло режут алмазом.
Верш агъзурарин ккейиф,	Ты дороже, чем сто тысяч (рублей),
Вун къад кейи къизил и.	Ты – слиток золотой.
Укунарин тук и вун,	Ты – луговой цветок,
Т1ивит1арин рук и вун.	Ты – виноградная лоза[129].
Дюнья дах1ан руцуна,	Весь мир я обошел,
Фачдархьу ц1антук и вун.	Ты – ненайденный цветок.
Руш дава, вун чирагъ э,	Ты – не дувушка, ты – чираг,
Нарзал але хъюхъе рагъ э.	На горном хребте – желтое солнце.
Фас дивуна юрк1ура?	Почему овладела моим сердцем?
К1естах1ан вун зас къакъ э[130].	Ты мне до смерти – груз.

Символическое изображение героев народной поэзии служит максимальному эмоциональному наполнению образов и созданию особой поэтической атмосферы и образности. Образы-символы из животного мира в свадебной и любовной поэзии играют роль реальных персонажей, якобы обладающих аналогичными качествами.

Символы, посвященные жениху, в агульской свадебной поэзии представлены значительно меньше по сравнению с символами невесты. Это

---

[129] Виноградная лоза, вероятно, у певцов вызывала ассоциации с тем, что она дает самые сладкие и красивые плоды.

[130] Зап. Байрамова Н. В с. Тпиг в 2003 г. от Маллаевой А. 72 г. СФЛ ДГПУ АГ – 924. С.47.

связано с тем, что величальных песен, адресованных невесте, значительно больше, чем тексты о женихе. Наиболее характерными символами жениха являются: «пази » («сокол»), « суварин леркь » («горный орел»), «суван кьун» («горный тур»), «Iашукь» («ашуг»). Аналогичными символами, характеризующими возлюбленного, насыщены и песни о любви.

Изучение текстов, бытовавших в прошлом и распространенных в настоящее время среди агулов, позволяет отметить, что символика в свадебно-обрядовой и лирической поэзии народа используется активно – и как средство эмоционального воздействия на слушателей, и как композиционное средство. Последнее качество связано с созданием символикой различных композиционных параллелей в народной поэзии. Эта форма сочинения народных песен способствует идеализации как невесты или жениха в свадебной поэзии, так и персонажей в любовной лирике. Таким образом, символика как один из видов изобразительно-выразительных средств поэтики присутствует в народной песне своей буквальной образной конкретностью, в другом – «символические образы как таковые выступают как средство выражения определенных оценок персонажей, их эмоционального состояния, помогают понять достоинства и отрицательные стороны действующих лиц»[131].

Для образного выражения своих мыслей певицы в свадебных песнях нередко прибегали к различным формам параллелизмов (синтаксическим, психологическим и строфическим), составляя простейшие и сложные художественные аналогии. Фольклорист Л.А. Астафьева отмечает: «В соответствии с основными эстетическими принципами искусства – принципами пластичности, обособления и замкнутости – народная песня

[131] Селиванов Ф.М. Символика в былинах. // Художественные средства русского народного поэтического творчества. С. 39.

стремится отобрать те изобразительные средства, которые наиболее сжато и художественно выразительно передают ее идейный смысл»[132].

В народной поэзии агулов поэтические мысли сочинителей и исполнителей просты и лаконичны. В куплетах сопоставляются обычные объекты природы, состояние окружающего мира, типичные пейзажные зарисовки с психологическим состоянием субъекта, что соответствует настроению души народных певцов:

Агъуларин гьава сувар,	Агульские высокие горы,
Кюн хъара гьава хьурай.	Чтобы вы еще выше стали.
Агъуларин батӀар рушар,	Агульские красавицы,
Кюн бахтт кейитар хьурай.	Чтобы вы счастливее стали.

Гъазе на ире пардавур,	Красные и зеленые занавески,
Дюхьея сад сайис.	Так подходят друг другу.
Ккане руш на язна,	Любимая дочь и зять,
Дюхьея сад сайис.	Так подходят друг другу.

Экспрессивное и психологическое содержание в агульской народной поэзии, как и в поэзии других народов Дагестана, раскрывается с помощью двух эстетических систем: «одна из них направлена к созданию чисто зрительной образности, использует способ словесной живописи для выяснения той наглядной картины, которая могла бы уяснить и представить внешнюю обстановку, связанную с содержанием песни. Вторая помогает раскрытию и изображению внутренней душевной жизни и психологии героев»[133]. Сопоставления предметов и явлений с психологическим состоянием героев в народной поэзии происходит путем сравнения различных сходных ассоциаций, которые, по мнению создателей песен,

---

[132] Астафьева Л.А. Параллелизм в лирических песнях. Там же. С. 89.
[133] Колпакова Н.П. Русская народная бытовая песня. М.-Л.:Наука, 1962. С. 183.

вполне определенно выражают идею строк песни. Рассмотрим это на примере из любовной лирики:

Зав йирх1ай, угъал угъай,	Гром гремит, дождь идет,
Фи перишан ду Магъу-дере.	Как грустно в Магу-дере?
Рагъ ирчай, джакьор рухай,	Солнце светит, птицы поют,
Фи шад ду Магъу-дере?	Как радостно в Магу-дере?
Алайшав, рагъ, сувалас,	Спускайся, солнце, с гор,
Ругъу джан ибаг1 акьас.	Мое замерзшее тело согреть.
Атташа, руш, хулаас,	Выходи, девушка, из дома,
Угу юрк1 сакин акьас.	Мое раненое сердце успокоить.

Приведенные простейшие строфы являются типичными образцами психологических параллелизмов. В обоих бендах в первых двух строках описываются картины окружающей природы, а в последующих – аналогичное состояние внутреннего мира героев. В таких строфах основной акцент в народной песне делается не на второстепенные средства образного выражения мысли, а на сходство состояния пейзажа и психологии героя. Можно согласиться с исследователем М.М. Курбановым, утверждающим, что «связь лирического героя песни с природой порождает не только поэтическую символику, но и разнообразные описательно-выразительные картины, основанные на сближении и сопоставлении явлений природы и вещей. Сопоставления такого плана в лирике обусловлены тем, что лирический герой видит в изменениях природных явлений, состоянии окружающей среды созвучие с переменой, происходящей в его душе»[134].

Испорченная погода (туман, дождь, снег, ветер, буря, гром, молния и т.д.), высохшие цветы, плохие сны, карканье птиц (чаще всего вороны), заход солнца, как правило, в агульских песнях предшествуют измене, любовной разлуке влюбленных, любовным страданиям и переживаниям, что, в целом,

[134] Курбанов М.М. Душа и память народа. С.82.

создают примеры психологических параллелизмов. В то же время, восход солнца, цветущие луга и горы, пение соловья, ясная погода, душистый аромат цветов, хорошие сны в песнях предзнаменуют удачу в любви, встречу возлюбленных на роднике, согласие родителей, счастье и т.д. Подобные символические аналогии характерны для поэзии почти всех народов Дагестана, что говорит о типологической общности их эстетического мышления, исторически формировавшегося и развивавшегося в сходных условиях быта и нравов. Согласно поэтической традиции, состояние природы должно гармонировать с состоянием внутреннего мира персонажей.

Поскольку в агульской поэзии преобладают самостоятельные бенды, то больше всего используются двучленные параллелизмы, но иногда встречаются и многочленные. В таких текстах усиливается эмоциональность и образность:

Зав ац1уна хедари,	Небо полно звездами,
Рух ац1уна къуттари.	Речка полна камнями,
Гьюл ац1уна хьеттари,	Море полно водой,
Зе юрк1 ац1уна дардари.	Мое сердце полно страданиями.

Талантливые певицы применяют различные приемы, средства и формы сопоставлений и сравнений, которые образуют как необычные, так и распространенные синтаксические параллели. В таких текстах певицы используют простейшие и легко запоминающиеся слова и конструкции, составляющие композиционную симметрию:

Чин чияр канеттар и,	Мы сестры любим друг друга,
Улар, унетар дах1ан.	Как глаза и брови.
Чин чияр вархал хьуни,	Мы сестры далеки друг от друга,
Рагьар на вазар дах1ан.	Как солнце и луна.

Однако встречаются и редкие бенды, осложненные смысловыми параллелизмами. В таких текстах иногда отражаются вековые традиции и поверья народа:

Гьар булахин хьед иц1ай,	Давая воду из разных родников,
Чин вун 1ашукь акьаси.	Мы из тебя ашуга сделаем.
К1аре ккелан йикк иц1ай,	Кормя мясом черного ягненка,
Чин вун багьа акьаси.	Мы тебя дороже сделаем.

В тексте отразились поверья древних агулов, что ашугом (и влюбленным, в такой же степени, поскольку эти слова часто выступают в роли синонимов) может стать любой юноша, который выпьет воды из волшебного родника, который находится где-то высоко в горах Агула. Другое поверье, что мясо черного ягненка более целебное, известно и у других народов Дагестана.

Иносказание – один из популярных средств образного выражения мысли в народной поэзии. Оно содержит переносный смысл, рассчитанный на восприятие слушателями символов, используемых как в поэтической речи, так и в быту. Так, возлюбленная, обеспокоенная за любимого, обращается к нему в песне с волнением:

Гьавайикас маруца,	По небу не летай,
Вун ла1ари фацаси.	Тебя орлы заклюют.
Джиларик мугар маркьа,	Низко на земле гнездо не свей,
Иланари кьац1 ик1аси.	Змеи тебя покусают.
Мазурзанай, зурзумар,	Не тряситесь, стебли,
Атенай тукар зурзас.	Пусть цветы зашевелятся.
Маруханай, чакъалар,	Не войте, шакалы,
Атенай гъюдар рухас.	Дайте петь куропаткам.

В этих двух строфах содержатся шесть символов, играющих существенную роль в конструкциях с иносказанием: орлы (в значении «хищники»), гнездо («дом для возлюбленной»), змеи («ядовитые соперники или соперницы»), стебли («связи возлюбленных»), шакалы («завистливые» и «продажные» люди), куропатки («возлюбленные горянки»). Все символы и

словосочетания с иносказанием певицами взяты из арсенала народного поэтического творчества.

В некоторых лирических и свадебных лирических песнях первые две строки бенда составляют самостоятельную образную картину, а вторая часть – это расшифровка символики или символической ситуации в синтаксическом параллелизме:

Мухур джагор бат1ар джакь,	Красивая птица с белой грудью,
Найи дюньяйиф и гьан?	Из какого она мира?
К1аре улар ае руш,	Девушка, имеющая черные глаза,
Найи гедадинф и гьан?	Какого она юноши (невеста)?
Аслан 1уькью дагъарал,	На горе, которой сидел лев,
Улусум падил хьуни.	Красивая птица прижилась.
Гедадин ц1айи хулаъ	В новом доме юноши
Ухьтан руш падил хьуни.	Красивая девушка появилась.

Таким образом, параллелизм как важнейшее средство создания лиризма, характерен как лирической, так и свадебной поэзии агулов. Он достаточно часто связан с символикой, построенной на сходстве предметов и явлений. Можно согласиться с С.А. Астафьевой, что в «лирических песнях символические связи раскрывают взаимоотношения персонажей и используются при характеристике общего психологического состояния. Интерес к внутреннему миру персонажей, к «душевной диалектике» обусловил преимущественное употребление ассоциативных и логических связей. Это, скорее, расширение и детализация символических сопоставлений, поиски новых связей между явлениями, связанными традицией»[135].

В создании эстетических образов в агульской поэзии широкое применение нашло художественное сравнение как образное словесное

---

[135] Астафьева Л.А. Указ. соч. С.101.

выражение, в котором изображаемое явление или предмет уподобляется другому предмету или явлению. В народной поэзии оно выполняет изобразительно-выразительные функции. Как известно, появление сравнения как средства изображения в поэзии относится к более позднему периоду развития, когда первобытный синкретизм поэзии терял своего первоначального значения.

С примерами сравнений в агульской поэзии мы встречались впервые в свадебной и похоронной поэзии. А в лирических песнях, особенно в любовной лирике, примеров сравнений достаточно много, чтобы заключить, что это средство является излюбленным в образном выражении мыслей народных певцов. Обычно объектами поэтических сравнений являются конкретные предметы или явления, в которых певцы заметили прямые или же косвенные аналогии:

Улар батар, Улусум,	Глаза красивые, Улусум,
Вун уларин дахьурай.	Чтобы тебя не сглазили.
Рангар батар, т1авускъуш,	Разноцветная жар-птица,
Вун ч1аларин дахьурай.	Чтобы тебя не оклеветали.
Завул але х1ад суман,	Как звезда на небе,
Гулуна зе кканеф.	Потерялась моя любимая.
Хилил але джакь суман,	Как птица с руки,
Гьишина зе кканеф.	Улетела моя любимая.
Гъази 1ук1уьл чиг суман,	Как роса на зеленой траве,
Хьин дюньяйил алчатурай.	Чтобы мы на свете вместе были.
Булахин хьитихъ суман,	Как вода в роднике,
Хьин дюньяйил хъачатурай[136].	Чтоб нам на свете все доставалось.

[136] Зап. Манафова Римма в 1984 г. в с. Хутхул Агульского р-на от Курбановой Галимат, 70 лет. СФЛ ДГПУ, АГ – 915.

В качестве наиболее характерных сравнений в изображении возлюбленной в агульской поэзии используются цветы (чаще всего, мак), птицы, драгоценные камни (янтарь, изумруд), горные животные и птицы (джейран, куропатка, ласточка, голубь), небесные светила (солнце, луна, звезды) и т.д. А юношу, как правило, сравнивают с влюбленным ашугом, горным орлом, туром, скакуном и т.д.

В поэтической речи агулов немалое место занимают эпитеты, как элементы красочного и выразительного изображения предметов и явлений, а также метафорические эпитеты, придающие эпитету переносный смысл. Как известно, простые эпитеты в народной поэзии выражают постоянные качества предметов или явлений. Так, в агульской поэзии они встречаются в сочетании с конкретными предметами: «ире рагъ» («красное солнце»), «гьава суван к1илар» («горные светлые вершины»), «гъюлин ч1ирар» («летние луга»), «к1ари улар» («черные глаза»), «ире х1ач» («красное яблоко»), «ире ц1антук» (« красный мак») и т.д.:

Хъюхъе тук, ире ц1антук,	Желтый цветок, красный мак,
1уьк1ери фай ц1урас гуч1ай.	С травой чтобы не высохли.
Ягъар, манзилар хьуна,	Дни, недели пройдут,
Юрк1уралас вес гуч1ай.	Сердце чтобы не забыло.

Иногда наиболее талантливые певцы сочиняют такие строки, в которых встречаются различные приемы и средства образного выражения своих мыслей. Это видно из осложненных и необычных примеров типа метафорического эпитета «стеклянная гора», который играет и роль оригинального символа:

Ширван шушайин дагъар,	Стеклянная гора Ширвана,
Лек1инар кейи гавгьар.	С драгоценными узорами.
Макьа бат1ар руш гъамар,	Не страдай, красивая девушка,
Хьасе вун харе вахттар.	Настанет время, и тебя заберут.

Агульская необрядовая лирика по своему идейно-тематическому многобразию, композиционному строю, поэтической структуре и системе изобразительных средств поэтики близка к поэзии лезгин и табасаранцев, что свидетельствует о типологической общности развития поэтических традиций этих народов Южного Дагестана. Это родство художественно-эстетического мировоззрения сформировалось на основе близкого уклада жизни и быта соседствующих народов, которые прошли одинаковые этапы исторического развития. В то же время, эти народы Южного Дагестана, длительное время находясь под благоприятным влиянием культуры народов Закавказья и Персии (поэтических традиций народной поэзии и ашугства), переняли из иноязычных культур форму стиха (бенд) и некоторые особенности стихосложения и образного мышления. Такую общность можно проиллюстрировать хотя бы на двух символах (ашуг и волосы), широко используемых в поэзии и агулов, и лезгин, и табасаранцев.

Текст на агульском языке:

Ве чунгурин син кьат1 хьучин,	Если лопнет струна твоего чунгура,
Зе ч1арукес син хьурай.	Пусть мой волос будет тебе струной.
Залас вахъ гъайри хъачин,	Если изменишь мне, любимый,
Вакес к1аре руг хьурай.	Пусть, чтобы ты стал черной землей.

Текст на лезгинском языке:

Ви чунгурдин сим кьат1 хьайт1а.	Если оборвется струна чунгура,
Зи кьилин ч1ар ваз сим хьурай.	Пусть мой волос заменит ее тебе.
Зун туна вуна масад гъейта,	Если не на мне ты женишься,
Ваз мич1и сур несиб хъурай.[137]	Пусть черная могила будет тебе судьбой.

Текст на табасаранском языке:

[137] Ганиева А.М. Очерки устно-поэтическое творчество лезгин. С. 75.

Чунгрин симар хъудут1рияв,	Пусть порвутся струны твоего чунгура,
Йиз к1улин ч1ар сим ибшривуз.	Чтоб мой волос стал тебе струной.
Мукьан ккунди зу дарап1бан,	За то, что не женился, хотя любила,
К1ару жилиз руг ишрива[138].	Чтоб ты стал почвой черной земли.

Во всех разноязычных вариантах четверостишия слова «чунгур» и «волос» имеют не только прямой смысл. Это зависит от того, какой смысл в указанные слова закладывается певицей. Чунгур – это атрибут влюбленного ашуга, порванная струна – символ неудачи, разлуки, измены. Певица в иносказательной форме хочет пожелать юноше, чтобы судьба решила так, чтобы она стала его возлюбленной.

Богатство поэтики агульской народной поэзии, выработанное за века художественного творчества, широко использовалось как народными певцами в своем репертуаре, так и профессиональными ашугами. Так, известный певец Агула конца Х1Х века Ашуг Ражаб, сочинил прекрасные песни, которые и теперь имеют популярность в народе. Он в своей поэзии опирался как на традиции восточного ашугства, так и поэтические особенности народного творчества агулов.

В 1907 году немецкий лингвист А.М. Дирр при изучении наречий и диалектов агульского языка записал от неизвестного нам информатора из с. Тпиг несколько высокохудожественных четверостиший Ашуга Ражаба, распространенных среди агулов. В них образная система поэтики и поэтический стих доведены до совершенства, напоминая поэзию известных восточных поэтов. Приведем два примера записанных А.М. Дирром оригиналов с сохранением грамматических особенностей:

Зун архle я чуле гьюл, амадива алмас тур,
Зал аличи рагъун нур, хил фацlуна аттив зун!
Нур алди агуна вун, магьа цlа угунай зун,

[138] Курбанов М.М. Поэтическое наследие дореволюционного Табасарвана. Махачкала: Даг.кн. изд-во, 1986. С.56.

Кайхьуна вак кая дуч юрк1в фари ккадурфа ул!

Я упал в синее море, не вытаскивай алмазный меч,
На мне светит солнца свет, вытащи меня за руку!
Ты горишь как луч, вот огонь жгет и меня,
Брось вьюк, что на тебе, и посмотри на меня!

Ликар ире к1аре кер къазе верхьари аеф,
Мухур ц1арвар къарак1ил иже хаварар фаеф.
Нахшар бат1ар ц1абрак1ул тюкюн ук1унил алеф,
Накьиш бат1ар аьбаси ц1еттин хурда аеф[139].

Черная птичка с красными ногами живет на лугу,
Белогрудая сорока предвещает мне хорошее.
Бабочка с красивыми узорами живет на цветках,
Ты похожа на птичку с красивыми узорами.

Итак, изучение поэтики агульской народной поэзии позволяет констатировать, что она владеет различными средствами и приемами образного выражения мыслей народных певцов, что, в целом, совпадает с художественными приемами в творчестве других народов Дагестана. Вместе с тем, необходимо подчеркнуть, что большая часть традиционной лирической и свадебной поэзии агулов существовала в форме восточного бенда, который занял в творчестве устойчивое положение. Бедность средств образного выражения древних форм календарно-аграрных песен и богатство поэтики свадебной и необрядовой поэзии свидетельствуют об эволюционных процессах, происшедших в эстетическом сознании агулов за много столетий. Таким образом, поэтика агульской народной поэзии представляет собой целый комплекс различных художественно-эстетических средств,

---

[139] Дирр А.М. Указ. соч. С. 97.

прошедших апробацию и совершенство за многие века развития поэтических традиций и применявшихся до сих пор в творчестве талантливых певцов и ашугов. Эти эстетические традиции стали основой для зарождения и развития поэзии современных агульских поэтов: Абу-Муслима Лутова, Ш.М. Шерифова, Джагьила Японова, К. Ахмедова и др.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Изучение агульской народной поэзии, ее специфики, идейно-тематических особенностей, типологии и поэтики привело нас к однозначному заключению, что поэзия небольшого горного народа представляет собой богатое и самобытное поэтическое искусство, в котором отобразилась жизнь этноса во всем многообразии: его история, нравы, быт и художественное мышление за много веков. Исследование процесса становления, исторического развития народной поэзии агулов и формирования ее поэтической жанровой системы выявило древнейшие генетические корни многих жанров поэзии, которые до сих пор сохранили в себе элементы ранних форм народного творчества, тесно связанных с древней и тревожной историей этноса. Историко-культурное и сравнительно-типологическое изучение агульской поэзии констатирует, что поэтические традиции, начавшие свои истоки в глубокой древности, прошли длительный процесс становления и развития, что ярко отразилось в эволюции художественного мышления народа. Эти процессы привели нас к следующим обобщениям.

1.Анализ календарно-аграрной поэзии агулов выявил прочную связь поэтического творчества с древними земледельческими обрядами, основанными на магических, анимистических и антропоморфных языческих верованиях древних горцев. В сохранившихся до сих пор в обиходе календарных обрядах обработки земли «Изан акьа ягъ» («День первой пахоты»), встречи весны «Хьдин 1уьш», вызова солнца «Белкунцай», заклинания дождя «Марфаган», «Марфатипай» или «Бешепай» и сопровождавших их ритуальных песнях, отчетливо сохранились признаки первобытного синкретического искусства, относящиеся к древнейшему периоду развития песенного искусства. Но с принятием агулами мусульманства в УШ – 1Х веках эти обряды и поэзия начали подвергаться

влиянию ислама как и весь самобытный образ жизни горцев. Подобные обряды и ритуальные песни с их идейно-тематической, эстетической и магической установкой были характерны и для других народов Дагестана, что говорит о типологической общности быта, нравов и традиций горцев. Они отличаются друг от друга лишь отдельными самобытными колоритными деталями, характерными лишь для региона конкретного народа.

2.Древние агулы имели свою систему времяисчисления, основанную на наблюдениях за солнцем и луной, которая издревле установила начало этнического календарного года со дня зимнего солнцестояния. Календарный год у агулов, как и у некоторых народов Южного Дагестана, делился на периоды по 12 дней каждый с соответствующими языческими названиями. И каждый аграрный или животноводческий обряд проводился в определенный период традиционного народного календаря, который точно регламентировал образ жизни и земледельческие работы агулов. Так, магический обряд «Изан акьа ягъ» («День первой пахоты») проводился только после проведения праздника встречи весны «Хьдин 1уьш», приуроченного по традиции ко дню весеннего равноденствия. Последний издревле знаменовал начало хозяйственного земледельческого года древних агулов.

3. Наличие в календарно-обрядовых текстах словесно-заклинательных формул, бессодержательных словосочетаний, играющих роль основной конструкции смыслового и музыкального оформления песни, минимум изобразительно-выразительных средств поэтики, элементы синкретизма первобытной поэзии, примитивное мышление в образной системе свидетельствуют о древности сложения ритуальных песен, а также о начальном этапе художественного процесса создания агульской поэзии. В то же время содержащиеся в текстах ритмико-мелодичные элементы (типа «Ли-ла–ли-лай, ли-ла-лай!») играли не содержательную, а эстетическую роль для эмоционального оформления магических компонентов песни в хороводных действиях группы сопровождения чучела «Белкунцай» (или «Марфатипай»).

Исполнение песни хороводом сопровождалось синкретическими театрализованными представлениями, различными выкриками, танцами, шутками, хлопками и т.д.

Что же касается художественных качеств песен, посвященных обряду вызова дождя «Марфаган», то следует отметить, что они также бедны своей поэтикой. В них почти нет популярных эпитетов, метафор, сравнений, и тексты ограничиваются обращением к чучелу «Марфаган», магическими и религиозными заклинаниями, якобы способными воздействовать на природные явления. Такие же заклинания и ритуальные блюда были обязательными атрибутами и других аграрных обрядов, которым также приписывали определенный смысл. Все это говорит о древних истоках и начале зарождения поэтических традиций в календарно-аграрной поэзии агулов.

4.С целью вызова осадков, а также для магического воздействия на воду, агулы проводили и другие обряды, вероятно, более позднего происхождения, поскольку в них исламские элементы играли заметную роль: « Хюппахъан рухаъ учча ягъ» («Купание пастуха в реке») и «Гьяйвандин хоха хьитти ик1уб» («Опускание конского черепа в воду»). Они также насыщены различными магическими ритуалами и словесными заклинаниями, рассчитанными на воздействие на атмосферные явления. Однако в них песенные тексты не сохранились.

5.Причитания и свадебная поэзия также тесно связаны с традиционными обрядами, отражавшими древние нравы и культуру агулов. Если причитания до сих пор сохранили качества специфического импровизационного сочинения и исполнения, то свадебные песни подверглись достаточно сильному воздействию необрядовой лирики, а также традиций ашугской поэзии, популярной как в творчестве агулов, так и соседних лезгин, табасаранцев и азербайджанцев. Такое воздействие на свадебную поэзию привело к канонизации свадебных песен, и они обрели

форму восточных бендов, построенных на семисложных и восьмисложных (редко на одиннадцатисложных) силлабических размерах.

Агульские свадебные песни сохранили некоторые признаки хоровых, групповых амебейных корильных песен, характерных для обрядовой поэзии древности, когда принцип состязательности в свадебной поэзии играл определенную роль в отношениях родов и племен, заключавших межродовые и межплеменные браки, ведь агулы в древности заключали свои браки на принципах эндогамии. В то же время, в последние десятилетия некоторые свадебные ритуалы постепенно упрощаются, теряя свою магическую направленность и первозданную красоту, исчезли состязания джигитов, стрельба по мишени, скачки, ритуальные церемонии, проводимые с невестой, а поэтические строфы уходят из обихода, уступая место сочинениям профессиональных ашугов и певцов.

6. Традиционные лирические песни агулов – самые многочисленные и популярные в устном поэтическом творчестве. Они сопровождали простого труженика во время работы и отдыха. Горянка-агулка облегчала свой изнурительный труд за ковровым станком и в знойном поле, при прополке и уборке урожая, во время сенокоса или приготовления кизяка для бытовых нужд.

Необрядовая поэзия агулов богата и разнородна по своей тематике. В народе все песни обрядового или необрядового характера называются одним словом «мегIнивур», словом близким с лезгинским «манияр» или табасаранским «мяълийир». Составлялись они из простейших «бендов», имеющих смежные, перекрестные, кольцевые рифмы или рифмы гошмы или рубаи. Учитывая тематическую разнородность агульской необрядовой лирики, необходимо выделить следующие разновидности: любовная лирика, социально-бытовые, семейно-бытовые песни и песни об отходничестве.

7. В песенном творчестве агулов определенное место занимали песни о социальном неравенстве и тяжелой доле труженика. Социальная

дифференциация агульского общества зависела от наличия или отсутствия у горца собственной земли. Если большая часть Агула входила в «вольные общества», имеющие общинные земли, то в некоторых селах трудящиеся расчленялись на социальные группы: уздени (свободные крестьяне), раяты (крепостные), чанки (незаконнорожденные дети беков) и лаги (рабы). Песни о социально-бытовой жизни агулов реалистично отобразили мрачные стороны патриархального быта и нравов в феодальную эпоху. Эти песни были своеобразным протестом тружеников, мечтавших о свободной и радостной жизни. До настоящего времени их сохранилось немного, но в них отразились ноты возмущения и протеста невыносимыми условиями жизни простого земледельца, чабана и агульской горянки. В песнях широко и остро освещались проблемы эксплуатации и эмансипации женщины.

8. Основными мотивами агульских песен о любви, как и у других народов горного края, являются: безответная любовь, измена возлюбленного, тоска по милому, разлука, любовные мечтания, переживания и т.д. Поэтому агульские любовные песни-страдания, песни-проклятия носят элегический характер, и по количеству они значительно превосходят песен о счастливой любви.

Агульский народ имеет свое представление о красоте горянки: она должна быть физически здоровой, похожей на «спелое яблоко», «слиток золотой», «стекло», «луговой цветок», «виноградную лозу», «желтый цветок», «красный мак», «красный рубин», «поспевший фрукт», «черную вишню», «куропатку», «горного джейрана» и т.д. Лирическая героиня, как правило, лишена индивидуальных черт, в поэзии дается лишь обобщенный традиционный образ. Портрет агулки-красавицы похож на образ из поэзии народов Дагестана. Однако детали местного колорита и быта подчеркивают, что образ ее специфичен. Так, агулка часто изображается в хромовых сапогах, «в серебряных подвесках» («арсуран либасар»), обязательно «краснощекая», а юноша – влюбленный ашуг. Красный мак, луговой цветок,

поспевший плод, красное яблоко, райская гурия, горная куропатка, джейран – распространенные символы возлюбленной.

Особое место в любовной лирике агулов занимает образ сердца. Оно представлено в поэзии как одушевленное существо, ибо сердце может тосковать, петь, страдать, рыдать, гореть, вырываться из тела, разрываться, радоваться, сжиматься, чувствовать и т.д. По народному эстетическому воображению сердце настолько сильно реагирует на любовные страдания, что «певцы не в состоянии это передать» и чтобы потушить «горящее сердце» (« ц1а керхьу угу юрк1»), нужны «моря» («гьюлар»).

9.Поэтика традиционной агульской поэзии богата и многообразна. Наиболее характерными изобразительно-выразительными средствами являются символика, эпитеты, сравнения, метафоры встречаются редко. Из приемов выражения образности следует отметить разнообразие психологических, синтаксических и строфических параллелизмов. По композиционному строению лирические и свадебные песни агулов придерживаются формы восточных бендов, бытующие как самостоятельные песни, так и составляющие песни из трех- шести четверостиший.

10.Сравнительно-типологическое и историческое исследование агульской народной поэзии позволяет придти к заключению, что если в древности в календарно-обрядовой поэзии была заложена основа поэтических традиций, то в течение веков эти традиции и творческие контакты с соседними народами способствовали становлению высокохудожественной и самобытной необрядовой поэзии агулов, что свидетельствует об эволюционных процессах, происходивших в эстетическом мышлении народа. И это, естественно, сказалось в процессе зарождения молодой агульской литературы.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Научные исследования

1. Абакарова Ф.З.О магических рудиментах в некоторых заклинаниях народов Дагестана и Северного Кавказа. // Магическая поэзия народов Дагестана (Сб. статей). Сост. Х.М. Халилов. Махачкала, 1989.
2. Абакарова Ф.О. Кубачинский фольклор: этно-локальные особенности. Махачкала: Даг.кн.изд-во, 1996.
3. Абакарова Ф.О., Алиева Ф.А. Очерки устно-поэтического творчества даргинцев / Научн. ред. А.М. Вагидов. Махачкала, 1999.
4. Абуков К.И. Разноязычное единство: обретения и потери. Махачкала: Даг. кн. изд-во, 1992.
5. Аджиев А.М. Героико-исторические песни кумыков. Махачкала, 1971.
6. Аджиев А.М. Дальние дороги песни. Махачкала, 1977.
7. Аджиев А.М. Кумыкская народная поэзия. (Вопросы типологии связей в историческом освещении). Махачкала: Дагкнигоиздат, 1983.
8. Аджиев А.М. Многообразие и единство в фольклоре народов Северного Кавказа. // Семейно-обрядовая поэзия народов Северного Кавказа. Махачкала. Сост. А.М.Аджиев, 1985.
9. Аджиев А.М. Устное народное творчество кумыков. Махачкала, 2005.
10. Акавов З.Н. Диалог времен: История кумыкской литературы в зеркале современности. Махачкала: Дагкнигоиздат, 1996.
11. Акимова Т.М. О поэтической природе народной лирической песни. Саратов: Изд-во СГУ, 1966.
12. Алкадари Г.-Э. Асари-Дагестан: Исторические сведения о Дагестане. Махачкала: Юпитер, 1994.

13. Аминов М.-З. Тенденции развития дагестанского стихосложения. Махачкала: Даг. кн. изд-во, 1974.
14. Аникин В.П. Генезис необрядовой лирики. / Русский фольклор, М.-Л., 1971. Вып. 12.
15. Аникин В.П. Календарная и свадебная поэзия. М.: Изд-во МГУ, 1970.
16. Аникин В.П. Фольклор как коллективное творчество народа. М.: Изд-во МГУ, 1969.
17. Артамонов М.И. История хазар. Л.:Наука, 1962.
18. Астафьева Л.А. Параллелизм в лирических песнях. //Художественные средства русского народного поэтического творчества. Вып.5. М.: Изд-во МГУ,1981.
19. Астафьева Л.А. Символическая образность как средство психологического изображения. // Русский фольклор. Т. Х1У, 1974.
20. Афанасьев А.Н. Народные праздники. / Рус. народное поэт. творчество. Хрест. по фольклористике. Сост. Ю.Г.Круглов. М.: Выс. школа, 1986.
21. Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. М., 1868.
22. Ахлаков А.А. Исторические песни народов Дагестана и Северного Кавказа. М.:Наука, 1981.
23. Ахмедов Ш.М., А.Г. Булатова и А.И. Исламмагомедов. Краткий очерк истории и социальных отношений агулов в Х1Х – начале ХХ веков. // Агулы (Сб. статей по истории, хозяйству и материальной культуре). Махачкала, 1975.
24. Бакиханов А.К.-А. Гюлистан-Ирам. Баку, 1926.
25. Булатова А.Г. Традиционные праздники и обряды народов горного Дагестана Х1Х – начала ХХ вв. Л.Наука, 1988.
26. Вагабов М.В., Вагабов Н.М. Ислам: история и современность. Махачкала: ГУП «Даг. книж. изд-во», 2002.

27. Вагабова Ф.И. Формирование лезгинской национальной литературы. Махачкала: Изд-во Даг. ФАН СССР, 1970.
28. Вагидов А.М. Становление и развитие даргинской поэзии. Махачкала: Дагкнигоиздат, 1979.
29. Васильева А.Г. Композиционные особенности похоронных причитаний. // Русский фольклор. Т.ХП. Л.: Наука, 1971.
30. Веселовский А.Н. Историческая поэтика. Л.: Наука, 1940.
31. Веселовский А.Н. Психологический параллелизм и его формы в отражениях поэтического стиля. / Рус. народное поэт. творчество. Хрест. по фольклористике. Сост. Ю.Г.Круглов. М.: Выс. школа, 1986.
32. Виноградов Г.С., Андреева Н.П. Русские плачи. Л., 1937.
33. Гаджиев М.Г. Древнее земледелие и скотоводство в горном Дагестане.// Сев. Кавказ в древности и средние века. М.:Наука, 1980.
34. Гаджиева С.Ш., Трофимов А.И., Шихсаидов А.Р. Старинный земледельческий календарь народов Дагестана. М.: Наука, 1964.
35. Гамзатов Г.Г. Дагестан: духовное и художественное наследие. Концептуальный, мировоззренческий и нравственный аспекты. Отв. ред Ф.Х.. Мухамедова. Махачкала, 2004.
36. Гамзатов Г.Г. Дагестан: Историко-литературный процесс. Вопросы истории, теории, методологии. Махачкала: Дагучпедгиз, 1990.
37. Гамзатов Г.Г. Художественное наследие и современность: Проблемы преемственности и взаимодействия дагестанских литератур. Махачкала: Дагкнигоиздат, 1982.
38. Ганиева А.М. Народная лирическая поэзия лезгин. Махачкала: Даг.кн. изд-во, 1976.

39. Ганиева А.М. Очерки устно-поэтического творчества лезгин. М.: Наука, 2004.

40. Гашаров Г.Г. Лезгинская ашугская поэзия и литература. Махачкала, 1975.

41. Гацак В.М. Устная эпическаяадиция во времени: Историческое исследование поэтики. М.:Наука, 1989.

42. Гусев В.Е. Эстетика фольклора. Л.: Наука, 1967.

43. Давлетов К.С. Фольклор как вид искусства. М.: Наука, 1966.

44. Дагестанский фольклор во взаимосвязях с иноэтническим фольклором. Сб. ст./ Сост. Ф.О.Абакарова. Махачкала:Изд-во Даг.ФАН СССР, 1985.

45. Далгат У.Б. Фольклор и литература народов Дагестана. М.: Изд-во вост. лит-ры, 1962.

46. Дирр А. Очерки по этнографии Дагестана. СМОМПК.Вып.24.Тифлис, 1903.

47. Дирр А.М. Агульский язык. Грамматический очерк, тексты, сборник агульских слов с русским к нему указателем. Тифлис, 1907.

48. Добролюбов Н. А. О поэтических особенностях великорусской народной поэзии в выражениях и оборотах. Собр. соч. в 9 томах. М., 1961. Т.1.

49. Еремина В.И. Специфика художественного образа в песнях земледельческого календаря. / Русский фольклор. Т.Х1У Л.:Наука, 1974.

50. Еремина В.И. Поэтический строй русской народной лирики. Л.: Наука, 1978.

51. Жанры фольклора народов Дагестана: Сб.ст. /Отв. ред. С.М. Хайбуллаев. Махачкала, 1979.

52. Жирмунский В.М. Теория литературы. Поэтика. Стилистика. Л.: Наука, 1977.

53. Земцовский И.И. Русская протяжная песня: Опыт исследования. Л., 1967.
54. История Дагестана. В 4 томах. М.:Наука, 1967, 1968,1968,1969.
55. Ихилов М.М. Народности лезгинской группы. Этнографическое исследование прошлого и настоящего лезгин, табасаранцев, рутулов, цахуров, агулов. Махачкала, 1967.
56. Калачева С.В. Выразительные возможности русского стиха. М.: Изд-во МГУ, 1977.
57. Календарно-обрядовая поэзия народов Северного Кавказа. (Сб. статей). Отв. ред. А.М.Аджиев. Сост. Х.М.Халилов. Махачкала, 1988.
58. Калоев Б.А. Агулы. (Историко-этнографический очерк) // Кавказский этнографический сборник. Вып.3. М.-Л.,1962.
59. Колпакова Н.П. Русская народная бытовая песня. М.- Л.: Наука, 1962.
60. Кравцов Н.И. Поэтика русских народных лирических песен. М.: Наука, 1974.
61. Кравцов Н.И. Проблемы славянского фольклора. М.: Наука, 1972.
62. Круглов Ю.Г. Русские обрядовые песни (Учебное пособие). М.: Выс. шк., 1989.
63. Круглов Ю.Г. Символика в свадебной поэзии. // Художественные средства русского народного поэтического творчества. Вып.5. М.: Изд-во МГУ,1981.
64. Кудрявцев А.А. Древний Дербент. М.: Наука, 1982.
65. Курбанов М.М. Душа и память народа: Жанровая система табасаранского фольклора и ее историческая эволюция. Махачкала: Даг. кн. изд-во, 1996 .
66. Курбанов М.М. Поэтическое наследие дореволюционного Табасарана. Махачкала: Дагкнигоиздат, 1986.
67. Курбанов М.М. Эпические жанры табасаранского фольклора. Махачкала: Изд-во ДНЦ РАН, 1995.

68. Лазутин С.Г. Очерки по истории русской народной песни. Воронеж: Изд-во ВГУ, 1964.
69. Лазутин С.Г. Поэтика русского фольклора. М.: Наука, 1981.
70. Лазутин С.Г. Русская частушка. Воронеж: Изд-во ВГУ, 1960.
71. Лазутин С.Г. Русские народные лирические песни. М.: Наука, 1965.
72. Лезгинские народные песни. Сост. А. Ганиева. Махачкала, 1971. С.11.(На лезг яз.)
73. Лелевич Г. На путях изучения литератур Дагестана. Ростов н/Д, 1934.
74. Лотман Ю.М. Анализ поэтического текста. Структура стиха. Л.: Просв.,1972.
75. Магическая поэзия народов Северного Кавказа. Сб. ст. Сост. Х.М. Халилов. Махачкала, 1989.
76. Магомедов З.А. Даргинская народная лирика. Махачкала: Даг.кн. изд-во, 1983.
77. Магомедов З.А. Композиция песенной лирики народов Дагестана. Махачкала: ИПЦ ДГУ, 2002.
78. Магомедов З.А. Поэтика песенной лирики народов Дагестана. Махачкала: ИПЦ ДГУ, 1989.
79. Магометов А.А. Агульский язык (Исследование и тексты). Тбилиси, 1970.
80. Мазанаев И.А. Букварь: Учебник для I-го класса. На агульском языке. Махачкала, 1992.
81. Минорский В.Ф. История Ширвана и Дербента. М.: Наука, 1963.
82. Мудунова Г.А. Календарно-обрядовая поэзия лакцев. М.: ИПЦ ДГУ, 1990.
83. Новикова А.М. О строфической композиции традиционных лирических песен. / Рус. народное поэт. творчество. Хрест. по фольклористике. Сост. Ю.Г.Круглов. М.: Выс. школа, 1986.
84. Овалов Э.Б. Благожелания (йорелы) – жанр калмыцкого фольклора (Вопросы публикации и систематизации) // Магическая

поэзия народов Дагестана и Сев. Кавказа (Сб. статей). Сост. Х.М.Халилов. Махачкала, 1989.

85. Омар-оглы Абдулла. Воспоминания муталима. // Сборник сведений о кавказских горцах (ССКГ). Вып.1. 1868.

86. Поэтика фольклора народов Дагестана. Сб. ст. Сост. А.М.Аджиев; Отв. ред. С.М.Хайбуллаев. Махачкала, 1981.

87. Проблемы межжанровых взаимосвязей в фольклоре народов Дагестана: Сб. ст. Сост. Ф.А.Алиева, отв. ред. А.М.Аджиев. Махачкала, 1990.

88. Пропп В.Я. Русские аграрные праздники. Л.: Наука, 1963.

89. Пропп В.Я. Фольклор и действительность. Избранные статьи. (Сост. Б.Н. Путилов). М.:Наука, 1976.

90. Путилов Б.Н. Методология сравнительно-исторического изучения фольклора. Л.: Наука, 1976.

91. Путилов Б.Н. Современные проблемы исторической поэтики в свете типологической теории. М.:Наука, 1975.

92. Рамазанов Х.Х., Шихсаидов А.Р. Очерки истории Южного Дагестана. Махачкала, 1969.

93. Рубцов Ф.И. Соотношение поэтического и музыкального содержания в народных песнях. // Вопросы теории и эстетики музыки. Вып 5. 1967.

94. Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа (СМОМПК). Вып. 26. Отдел 2.Тифлисъ, 1899.

95. Сборник сведений о кавказских горцах (ССКГ) Вып. 1 – УШ.Тифлисъ, 1868 – 1875.

96. Селиванов Ф.М. Символика в былинах. // Художественные средства русского народного поэтического творчества. Вып.5.М.: Изд-во МГУ, 1981.

97. Семейно-обрядовая поэзия народов Северного Кавказа: Сб. ст. / Сост. А.М.Аджиев; Отв. ред. Х.М. Халилов. Махачкала, 1985.
98. Сидельников В.М. Поэтика русской народной лирики. М.:Наука, 1959.
99. Симонович Ф.Ф. Описание Южного Дагестана. // История, география и этнография Дагестана ХУШ – Х1Х вв. М., 1958.
100. Соколова В.К. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. Х1Х – начало ХХ в. М.:Наука, 1979.
101. Тарихи Дербент-намэ. Под ред. Алиханова Аварского. Тифлис, 1998.
102. Тарланов З.К. Агулы: их язык и история. Петрозаводск: Изд-во ПГУ, 1994.
103. Тарланов З.К. Язык и культура. Петрозаводск: Изд-во ПГУ, 1984.
104. Тарланов З.К. 100 агульских пословиц с переводами на русский язык и толкованиями. Петразаводск, 2000.
105. Тейлор Э. Первобытная культура. М., 1939.
106. Традиционный фольклор народов Дагестана. М.: Наука, 1991.
107. Трофимова А.Г. Из истории религиозных обрядов вызывания дождя и солнца у народов Южного Дагестана. // Азербайджанский этнографический сборник. Вып.2. Баку, 1965.
108. Трофимова А.Г. Обряды и празднества лезгин, связанные с народным календарем. «Советская этнография», 1961, № 1.
109. Услар П.К. Кое-что о словесных произведениях горцев. //Сборник сведений о кавказских горцах. Тифлис, 1868. Вып. 1.
110. Хайбуллаев С.М. Аварская народная лирика. Махачкала, 1973.
111. Хайбуллаев С.М. Художественный строй аварской поэзии. Махачкала: Изд-во ДНЦ РАН, 1999.
112. Халилов Х.М. Историческая общность и национальное своеобразие обрядовой поэзии народов Дагестана и Северного Кавказа.// Дагестанский фольклор во взаимосвязях с

иноэтническим фольклором. Сост. Ф.О.Абакарова. Махачкала, 1985.

113. Халилов Х.М. Календарно-обрядовая поэзия. // Традиционный фольклор народов Дагестана. М.: Наука, 1991.
114. Халилов Х.М. Лакский песенный фольклор. (Традиционное наследие). Махачкала, 1959.
115. Халилов Х.М. Лирика народов Дагестана: взаимосвязи, типология и этническая специфика. / Отв. ред. А.М.Аджиев. Махачкала: Изд-во ДНЦ РАН, 2004.
116. Халилов Х.М. Лирическая поэзия.// Традиционный фольклор народов Дагестана. М.: Наука, 1991.
117. Халилов Х.М. Свадебная обрядовая поэзия. // Традиционный фольклор народов Дагестана. М.: Наука, 1991.
118. Халилов Х.М. Устное народное творчество лакцев. Махачкала, 2004.
119. Халидова М.Р. Устное народное творчество аварцев. Махачкала, 2004.
120. Хоренский М. История Армении. СПб, 1851.
121. Художественные средства русского народного поэтического творчества.. Символ, метафора, параллелизм. Сб. ст. М.:Изд-во МГУ, 1981.
122. Чернышевский Н.Г. Эстетические отношения искусства к действительности. Полн. собр. соч. М., 1949. Т.2.
123. Чистов К.В. Поэтика славянского фольклорного текста. Коммуникативный аспект // История, культура, этнография славянских народов. УШ Международный съезд славистов. М., 1978.
124. Чурсин Г.Ф. Праздник «выхода плуга» у горских народов Дагестана. //Известия Кавказского историко-археологического института. Т.5. Тифлис, 1927.

125. Шаумян Р. Грамматический очерк агульского языка (с текстами и словарем) . М.-Л., 1941.

126. Шихсаидов А.Р. Распространение ислама в Южном Дагестане в Х –ХУ веках.// Ученые записки. Т.У1 Дагфилиала АН СССР. Махачкала, 1959.

127. Шихсаидов А.Р. Эпиграфические памятники Дагестана Х–ХУП вв. как исторический источник. М.: Наука, 1984.

2. Источники и рукописные фонды

128. Антология дагестанской поэзии. В 4-томах. Сост. К.И. Абуков, А.М. Вагидов, С.М.Хайбуллаев. Махачкала: Даг.кн.изд-во, 1980 –1983гг.

129. Баяты (Азербайджанские народные четверостишия). Пер. В.Кафаров и П.Симонова. Баку, 1960.

130. Дагестанская народная лирика. Пер Н. Гребнева. М., 1957.

131. Лезгинские народные песни. / Сост. А.Ганиева. Махачкала, 1970.

132. Личный архив соискателя – 412 текстов песенного фольклора.

133. Песни народов Дагестана. / Вступ. ст., сост., подгот. текстов и примеч. Н.В. Капиевой. Л., 1970.

134. Поэзия Дагестана. Антология. /Сост. М.-Р. Расулов. Махачкала, 1971.

135. Табасаранский фольклор. / Сост. М.М.Курбанов и А.Г.Адилов. Махачкала: Дагучпедгиз, 2000.

136. Рукописный фонд Студенческого научно-исследовательского института фольклора и литературы (НИИФЛИ) ДГУ им. А.Ф. Назаревича.

137. Рукописный фонд Института, языка, литературы и искусства (ИЯЛИ) ДНЦ РАН. Ф. 9, оп.1.

138. Рукописный фонд Студенческой фольклорной лаборатории Даггоспедуниверситета (СФЛ ДГПУ). Агульский фольклор - АФ – 900 – 924.

139. Русская песня в Дагестане. (В записях 1964 – 1969 гг.). Публ., вступ. ст. и коммент. В.С. Кирюхина. Отв. ред. Б.Н. Путилов. Махачкала, 1975.